

اتحاد الكتاب العرب
دمشق

مجلة التراث العربي

مجلة فصلية مُحكَّمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق
العدد (١٥٢) شتاء ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م

شاعرة الهجاء الغرناطية

القطيعة المعرفية [إشكالية العلاقة بين التراث والعلمانية]

الرؤية السيميائية عند الجاحظ

القيم الجمالية في جداريات ماري السومرية الأمورية

مجلة التراث العربي

مجلَّة فَصْليَّة مُحكَّمة تصدر عن اتحاد الكُتَّاب العرب بدمشق

العدد (١٥٢) شتاء ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي،
دمشق - ص.ب (٣٢٣٠)
فاكس: ٦١١٧٢٤٤
البريد الإلكتروني: at-turath-al-arabi@tutanota.com
موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:
www.awu.sy

الاشتراك السنوي

داخل القطر للأفراد:	١٦٠٠ ل.س
في الأقطار العربية للأفراد:	١٠٠٠٠ ل.س أو (٢٠٠) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد:	١٠٠٠٠ ل.س أو (٣٠٠) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر:	٢٠٠٠ ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي:	١٠٠٠٠ ل.س أو (٢٥٠) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي:	١٥٠٠٠ ل.س أو (٣٥٠) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب:	٤٠٠ ل.س

للاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

شروط النشر في مجلة التراث العربي

١ ـ أن يكون البحث ذا صلة وثيقة بالتراث العربي .

٢ ـ جدة البحث، وتقيده بالمنهج العلمي الدقيق، والتزامه الموضوعية، والتوثيق والتخريج، والسلامة اللغوية .

٣ ـ تقديم البحث منضداً على الحاسوب، ومشفوعا بقرص مدمج (CD) فضلاً عن النسخة الورقية

٤ ـ أن يراعي البحث علامات الترقيم، وأن لا يتجاوز الحجم مع الهوامش والمصادر والمراجع، خمساً وعشرين صفحة. وبما لا يتجاوز ستة آلاف كلمة.

٥ ـ توثيق البحث علمياً وفق الأسس المعتمدة في المجلات الجامعية السورية المحكمة، ولاسيما مجلة جامعة دمشق.

٦ ـ تقديم البحث مشفوعاً بملخص مناسب، وسيرة علمية و ذاتية لمؤلفه، تبين موقعه من الوظائف العلمية، وعنوانه.

٧ـ يجري تحكيم البحث، وفق الأسس المعتمدة في المجلة والمتطابقة مع المجلات الجامعية المحكمة.

٨ ـ ترتيب البحوث في كل عدد، يخضع للأسس الفنية المعتمدة في المجلة من دون مراعاة مكانة الكاتب العلمية والثقافية.

٩ ـ يمنح مؤلف البحث موافقة علمية على النشر بعد تحكيمه بناء على طلبه، مرَّة واحدة في السنة

١٠ ـ لا تنشر المجلة الأبحاث المنشورة سابقاً، ويتعهد الباحث بذلك وفق التعهد المعلن.

١١ ـ ذكر البريد الإلكتروني لسهولة التواصل.

التوزيع في الجمهورية العربية السورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات

فاكس: ٢١٢٢٥٣٢ / هاتف: ٢١٢٧٧٩٧ / ص.ب: ١٢٠٣٥

في هذا العدد من التراث العربي

افتتاحية العدد

محور الدراسات الأدبية والنقدية

محور الآثار

محور الدراسات اللغوية

محور قراءات

آخر الكلام

من التراث

بسم الله الرحمن الرحيم

شاعرة الهجاء الغرناطية

أ.د. علي دياب

نزهون بنت القلاعي الغرناطية، شاعرة مطبوعة، سريعة البديهة، ترتجل الشعر، وتساجل كبار الشعراء، وصفت بالخلاعة والمجون، في قولها فحش، وفي سلوكها بعضُ انحراف وهي ذات قدرة فائقة على سماع فحش القول، وبذيء الألفاظ، وعرفت بهجائها المقذع، وسنورد حادثتي هجاء وقعتا لها:

الأولى: كانت تحضر إحدى مجالس الوزير أبي بكر بن سعيد الأدبية، فكان معجباً بها، ومن غيرته من كثرة المعجبين بها كتب إليها بيتين من الشعر:

يا مـن لـه ألـفُ خـلٍّ — من عاشق وصديق

أراك خلّيْت للنا — س منزلاً في الطريق

فأجابته:

حللتَ أبا بكـر محـلّاً منعتُـه — سواك، وهل غير الحبيب له صدري

وإن كـان لي كـم مـن حبيب فإنّما — يقـدّمُ أهـلُ الحـق حـبَّ أبي بكـر

ففي مجلس الوزير آنف الذكر، دخل الشاعر أبو بكر المخزومي الأعمى، يقوده غلام صغير، وكان المخزومي على حد وصف لسان الدين بن الخطيب له في إحاطته: "أعمى شديد الشر، معروفاً بالهجاء" فبعد أن استقر به المجلس في ندوة الوزير، وارتاح في جلسته، وترنم بسماع الموسيقى، ونشق روائح الأزهار، فجادت قريحته في أبيات نذكر منها:

دار السعيديّ ذي أمْ دارُ رضْوان — ما تشتهي النفس فيها حاضرٌ داني

سقت أباريقَها للندِّ سحْبُ ندىً — تحدى برعد لأوتار وعيدان

هــذا النعــيم الــذي كُنّــا نحدّثــهُ ولا ســـــــبيل لــــــــه إلاّ بآذان

فالشاعر في تحيته هذه، يشير إلى عماه في الشطر الثاني من البيت الأخير، إلاّ أن الوزير ولسوء حظه، علّق على الشطر الأخير بقوله: وإلى الآن لا سبيل له إلا بالآذان، وفي ذلك تعريض بالشاعر لكونه أعمى، فما كان من المخزومي وهو المعروف بطبيعته الحادة إلا أن قال: إلى أن يبعث الله ولد زنى كلّما أنشدت هذه الأبيات قال: إنها لأعمى، فيخرج الوزير، ويعلق متراجعاً: أما أنا فلا أنطق بحرف، فيجيب المخزومي: من صمت نجا. إلا أن الشاعرة نزهون امتعضت مما جرى للوزير وفي دارته، وهي من المعجبات به، وتعد أثيرة لديه، فخاطبت الشاعر الأعمى: من يجيء من حصن المدوّر ـ وهو بلد المخزومي ـ ويعيش بين تيوس وبقر، فمن أين له معرفة بمجالس النعيم؟ فيتنحنح المخزومي وإذ بنزهون تجعل من نحنحته سبيلاً آخر، للتهجم عليه والسخرية به، فتقول له: ذبحة، فيقول الشاعر المخزومي وقد استشاط غضباً، متسائلاً عن هذه السليطة في مجالس الأدب؟ من هذه الفاضلة: فتجيب: عجوز في مقام أمك، وهنا تثور ثائرته ولا سيما بعد سخريتها من آفة العمى عنده، وهو يعلم من صوتها أنها صبية، وفي قولها هزء بالشاعر وأمه؟ وإذا به يقول: كذبت ما هذا صوت عجوز، وإنما هذه نغمة.. وهنا يورد ـ كلمة بذيئة ـ محترفة، تشم روائحها هنا على فراسخ، وهنا يتدخل الوزير صاحب المنتدى لينقذ شاعرته قائلاً: هذه نزهون بنت القلاعي، الشاعرة الأديبة، فيجيبه المخزومي: سمعت بها لا أَسمعها الله خيراً ولا أراها إلاّ.... وكذلك أورد ـ كلمة بذيئة ـ فقالت له نزهون: يا شيخ سوء تناقضت، وأي خير للمرأة مثل ما ذكرت، ففكر المخزومي قليلاً ثم قال بيتين مستوحياً معناهما من بيت لذي الرمة في هجاء "مي" وبيت للمتنبي معرضاً بسيف الدولة:

على وجه نَزْهونٍ من الحسن مسحةٌ وتحت الثياب العارُ لو كان باديا

قواصــــدَ نزهـــون تَــــوارِك غيرِهـــا ومـن قصـد البحـر استقلّ السـواقيا

ولكن الشاعرة نزهون، ترد على الشاعر المخزومي بشعر أكثر بذاءة فتقول:

قـــــل للوضـــــيع مقــــالاً يتلـــــى إلى حـــــين يحْشـــــرْ

مـــــن المـــــدّور أنشئـــــــ ــــت والــــ.... منــــه أعطــــرْ

حيـــــث البــــداوة أمســـــت في مشـــــــيها تتبخـــــــترْ

خُلقـــــتَ أعمـــــى ولكـــــن تهـــــــيم في كـــــــل .....
إن كنـــــتُ في الخلْـــق أنثـــى فــــإنّ شِـــــعري مـــــذكّر

وهنا يرد المخزومي على نزهون، ببيتين من الشعر، من أفحش ما يمكن للمرأة أن تسمع من حديثٍ فضلاً عن شعر، وللتوّ يتدخل الوزير المضيف، ويحلف ألا يزيد أحدهما على الآخر في كلمة هجاء، إلاّ أن المخزومي يجيبه قائلاً: أكون هجّاء الأندلس، وأكفّ عنها دون شيء، فيقول الوزير: أنا أشتري منك عرضها فاطلب؟ فيطلب المخزومي ثمناً لذلك الغلام الذي قاده إلى منتدى الوزير الضيف.

والحادثة الثانية التي وقعت لنزهون، كانت مع الشاعر ابن قزمان، إذ كان ينشد لأبي بكر ولجماعة من الأدباء، بينهم نزهون شعراً جميلاً، وكان ابن قزمان يلبس غفارة صفراء على زي الفقهاء، وإذا بنزهون، بدلاً من أن تجامله بكلمة إعجاب، تقول له ساخرة: أحسنت يا بقرة بني إسرائيل، إلا أنك لا تسرّ الناظرين، وابن قزمان شاعر معروف وذو مكانة مرموقة، ويجيبها: إن لم أسرّ الناظرين، فأنا أسرّ السامعين، وإنما يطلب سرور الناظرين منك يا فاعلة، يا صانعة... وتمكن السكر منه، واراد أن يوقع بها الأذى، إلا أن الحضور تدافعوا عليه حتى رموه في البركة، وبعد خروجه منها أنشد أبياتاً ثلاثة، وأسقط مؤرخو الأدب الأوسط منها لفحشه ووصف نزهون بما تستحي الأذن من سماعه:

إيــــه أبا بكـــــر ولا حــــوْل لي بــــــدفع أعيــــان وأنـــــذال
....
غـــــرّقْتني في المـــــاء يا ســــيدي كفّـــــره بالتغريــــق في المـــــال

فما كان من الوزير الأديب، أبي بكر، إلاّ أن حمى عرض نزهون، كما حماه من المخزومي بدفع المال، ودفع ضر ابن قزمان عن نزهون بالعطاء الجزيل الذي أرضى فيه كلاً من الشاعرين: المخزومي وابن قزمون، وفي الخلاصة نستطيع القول: إن نزهون كانت شاعرة بارعة، إلى حد استطاعت فيه مواجهة كبار الشعراء، فتبدأ هجاءهم، وبالتالي تستقبل أبشع الهجاء منهم، وما فيه من وصف له بالفحش، الذي يخدش الحياء، ومع ذلك لم تضع حداً لمسلكها هذا، ويذهب بعض الباحثين إلى أنها لم تكن سوية التكوين، وينصفها الباحثون في أنها من

ناحية الشعر، شاعرة حقاً، إلا أنها في سلوكها الحياتي ماجنة مجوناً فاحشاً، ولم يركب مركبها من شاعرات الأندلس، إلا قلة قليلة، ونستطيع من خلال ما ذكرناه عن نزهون، التعرّف إلى ما كان يجري في تلك المجتمعات الأدبية، وإلى صورة أخرى لوجهِ آخر من أوجه شعر نزهون في الهجاء المفحش، الذي يذكّرنا بهجاء بشار بن برد في ذكر العورات، وهذا لا يلغي ما كان لنزهون من شعر غزلي لطيف ومقبول، ويمكننا القول: إن لشعرها جانبين: جانب مشرق عفيف وجانب جريء عنيف وغير عفيف، وما ذكرناه يدل عليه، أما الجانب المشرق فهو ما لديها من مساجلات مع الوزير أبي بكر بن سعيد، الذي أولع بأدبها ومحاضراتها، وكان معجباً بها، وهو من عائلة بني سعيد، إذ كانت هذه العائلة في معظمها شعراء وأدباء، وعدد منهم لا بأس به، تولّى الوزارات ولفترات زمنية متعاقبة، وفي أكثر من إمارة، ومنهم ابن سعيد المؤلف المشهور، صاحب مؤلَّف "المغرب في حلى المغرب" الذي لا يستغني عنه أي باحث أراد أن يطرق ميدان الدراسات الأدبية والتاريخية في المغرب والأندلس، مع الإشارة إلى اعتمادنا على هذا المؤلّف في هذا المقال المتواضع.

محور
الدراسات الأدبية والنقدية

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ شتاء/ ٢٠١٩

(القطيعة المعرفية)

إشكاليّة العلاقة بين التراث والعلمانية - دراسةٌ مقارنةٌ في فلسفة الجابريّ وأركون

د. سومر صالح*

(تاريخ العلوم مليءٌ "بالعقبات المعرفية")

غاستون باشلارد*

الملخص

تناولت هذا الدّراسة موضوع القطيعة المعرفية مع التراث، وإشكاليّة العلاقة بين التراث والعلمانية، وهما موضوعان ضمن سؤال النهضة والحداثة في سياق الثقافة العربية المعاصرة، كما أنّ هذه الدّراسة ناقشت بشكلٍ نقديّ مقارنٍ بين رأيّ مفكرين عربيين هما مُحَمَّد عابد الجابري و مُحَمَّد أركون حول العلمانية والتراث، للوصول إلى استنتاجاتٍ محددةٍ تفيد الباحث في إثبات ضرورة تأصيل خطابٍ نقديّ للتراث والعلمانية في آنّ، كشرطٍ لتهيئة مناخ الثقافة العربية لدخول حداثةٍ عربيةٍ تراعي بيئتها الثقافية (العربية/الإسلامية)، وذلك من خلال اختبار فرضيةٍ بحثيةٍ تنطلق من أنّ العلمنة شرط الحداثة، ولا يمكن بلورة نظريةٍ معرفيةٍ عن العلمانية ما لم يتم حسم العلاقة مع التراث الدينيّ وكيفية قراءته، وتوصلت الدّراسة إلى نتائج بحثيةٍ أهمها لا يمكن تصور مشروع نهضةٍ مؤسِسٍ للحداثة مالم يتم نزع القدّاسة عن العقائد والتراث، فنزع القدّاسة عن التراث هو شرط إعادة قراءته، ولا يمكن تأسيس حداثةٍ مع القراءة التراثية للتراث..، وختم الباحث نتائجه بأنّ العلمانية شرط الحداثة وأحد مقوماتها ولا يمكن تصور حداثةٍ من دونها، والشرط الثانيّ هو نقد التراث، أيّ قراءته بعقليةٍ نقديةٍ وأدواتٍ نقديةٍ حديثة، وإحداث قطيعةٍ مع الفهم التراثيّ للتراث.

كلمات مفتاحية: التراث، العلمانية، القطيعة المعرفية، الحداثة.

* دكتوراه في الدّراسات السّياسية.
* فيلسوف فرنسيّ (١٨٨٤–١٩٦٢)، يُعدّ مؤسساً للعقلانية الجديدة.

<u>(the history of science is replete with epistemological obstacles)</u>

<u>Gaston Bachelard</u>

Abstract

(Epistemological break)

problematic relationship between heritage and laicism – a comparative study in the philosophy of Al Jabri and Arkon

Dr: Somer saleh

This study dealt with the subject of the estrangement with knowledge and the problematic relationship between heritage and laicism , these are two topics in the question of Renaissance and Modernity in the context of Contemporary Arab culture , the study also discussed in a critical way a comparison between the opinion of Arab Thinkers , Muhammad Abed Al-Jabri and Muhammad Arkoun on Laicism and heritage, in order to arrive at specific conclusions to prove the necessity of rooting a monetary disclosures (Arabic and Islamic), by testing a research hypothesis that assumes that secularization is a condition of modernity. it is not possible to crystallize a knowledge theory about laicism unless the relationship is resolved. with religious heritage and how to understand it , And the study concluded that the most important research results of which is that : it is impossible to imagine that the revival project is the founder of modernity unless sanctity is removed from the beliefs and heritage, so remove the sanctity of heritage is a requirement for re- reading , and modernity cannot be established with heritage reading to the heritage ……., and the researcher concluded that laicism is a condition of modernity and one of its components and cannot imagine modernity without it , and the second condition is to criticize the heritage, that is to read it with a critical mentality and modern tools, and create a rupture with the historical understanding of heritage.

<u>Keywords:</u> Heritage, secularism, Epistemological break, modernity.

المقدّمة (Introduction)

سؤال النهضة والحداثة، والعلاقة مع التراث قطعاً أو وصلاً أم تجزئةً، كان ولازال ساحةً للفكر والجدل بين مفكريه العرب، وعلى اعتبار أنّ الفكر الحداثيّ هو وليد التجربة الأوربية وظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لاقى ومازال يلاقي هذا الفكر رفضاً وممانعةً من التيارات الإسلامية ومفكريها باعتباره لا يعبّر عن حاجات في الثقافة العربية، فالحداثة تعني تجديد والتجديد في الدين بدعةٌ في فكر المنهجية السّلفية، ومن جهةٍ أخرى فالعلمانية في تجربتها العربية ومنذ تنزيلها في الثقافة العربية مازالت قاصرةً عن إنتاج فلسفتها الخاصة متوائمةً مع ظروف الثقافة العربية وطبيعتها، وما فاقم من إشكاليّة العلمانية في الثقافة العربية المعاصرة أنّ خطاب العلمانيين المؤسِس للعلمانية العربية كان مشابهاً للنموذج الغربيّ فكراً وسلوكاً في تعاطيه مع الفكر الدينيّ دون مراعاة

خصوصية الثقافة العربية، ويتصف بالحدّة والمطالبة بإقصاء الدين عن السّياسة، وليس الدين عن الدولة بمعنى الحكم، ومتهماً هذا الفكر بأنّه السبب الرئيس في حالة التخلف التي يعيشها العالم العربيّ والإسلاميّ، بادعائه احتكار الحقيقة والمعرفة، ويدعو صراحةً لفصلّه عن الحياة العامة وعزله في الجانب الشخصيّ، وبالتالي كانت الدعوة إلى العلمانية هيّ دعوةٌ إلى القطيعة التامة مع التراث الدينيّ، مما تسبب بنفورٍ اجتماعيٍ واسعٍ من المجتمعات العربية نتيجة الصدمة في الطرح العلمانيّ وعدم وجود بيئةٍ معرفيةٍ (علميةٍ وثقافيةٍ) تساعد في الطرح، لذلك، منذ عقد الستينات من القرن العشرين تبلورت نظرةٌ أخرى جديدةٌ للعلاقة مع التراث الإسلاميّ في التيارات العلمانية نتيجة أمرين، الأمر الأول هو النكسة في خطاب التحرر العربيّ وصعود حركات "الإسلام السياسيّ"، والثاني الفهم الشعبيّ الخاطئ للعلمانية وربطها قسراً بالإلحاد واللادينية (Irreligion)..، والتي جعلت العديد من المفكرين العلمانيين يدعون إلى الاستغناء عن المصطلح واستبداله بمضامين يمكن "تنزيلها" في البيئة الثقافية العربية دون أن تثير من الضجيج والالتباس ما تثيره العلمانية، كدعوة مُحَّد عابد الجابري إلى استبدال العلمانية بالعقلانية والديموقراطية مثلاً، ودعوة مُحَّد أركون إلى اعتبار العلمانية موقفاً للروح أمام المعرفة، ولكن، رغم هذا التقارب العلمانيّ مع الدين والتعامل بعقلانية مع البيئة الثقافية العربية، إلّا أنّ العلاقة مع التراث بقيت إشكاليةً حتى ضمن الاتجاه العلمانيّ الواحد، وهنا لا يمكن الحديث البتّة عن الحداثة والعلمانية دون تحديد العلاقة مع التراث فالحداثة الأوربية قامت على أساس القطيعة المعرفية مع التراث الدينيّ والثقافيّ في القرون الوسطى، مستفيدةً من التقدم العلميّ المستنِد إلى العقل والعقلانية والذي أنتج مجتمعاتٍ منسجمةً مع قوانين الطبيعة، قائمةً على الفهم الماديّ للواقع، وتُعتبر قيمة التغيير القيمة الحداثية الأكبر في نهج الحداثة، ولكن في التجربة العربية هذه الشروط غير متوفرةٍ نتيجة ما اصطلح عليه عبدالله العروي التأخر التاريخيّ، بل على العكس فحالة التخلف العربية علمياً وتقنياً، وعدم تبلور مفهوم الدولة والمجتمع في عقلية المجتمعات العربية التي مازالت انتماءاتها بغالبيتها ما دون وطنية وإدراكها للظواهر الطبيعية هو إدراكٌ دينيٌ لا ماديٌ، أبقت العلمانية في إطارها النظريّ، وبالتالي أبقت الحداثة مشروعاً نظرياً، فالحداثة لا تُنجز إلى بنقد التراث على اعتباره مسألةً نسبيةً وإحداث قطيعةٍ مع الفهم التراثيّ له الذي يتعامل مع التراث كمسألةٍ مطلقة، وهذا يتطلب حرية "الإرادة العاقلة" على حدّ تعبير ناصيف نصار، أيّ التحرر من سلطان التصور والشعور الدينيّ، بمعنى التحرر من سلطان التراث وهيمنته على إنتاج الوعيّ، والتخلص من الانغلاق اللاهوتيّ.

أولاً: أهمية الدّراسة (The importance of research).

تكتسب دراسة (القطيعة المعرفية) إشكاليّة العلاقة بين التراث والعلمانية – دراسةً مقارنةً في فلسفة الجابري وأركون أهميتها من ثلاثة اعتبارات، أوّلها أكاديميٌّ فالدّراسة تناقش بشكلٍ نقديٍّ مقارنٍ بين رأيّ مفكرين عربيين هما الجابري وأركون حول العلمانية والتراث، للوصول إلى استنتاجاتٍ

محددةٍ تفيد الباحث في تأصيل خطابٍ نقديّ للتراث والعلمانية في الوقت ذاته. وفيما يتعلّق بالاعتبار العمليّ لاختيار موضوع البحث، فالثقافة العربية التي تتسم بالتأخر التاريخيّ بدأت معها المجتمعات العربية مرحلة الفوات التاريخيّ، لذلك تعتبر هذه الدراسة إسهاماً بحثياً يثري النقاش حول سؤال النهضة والحداثة، وشروط إنجازها تُضاف إلى الأدبيّات التي ناقشت موضوع إشكالية التراث والحداثة، وبما يخص اهتمامات الباحث فإنّ الباحث يعدّ هذا الجهد البحثيّ استكمالاً للجهود البحثية التي تُعنى بقضايا الحدّ من التطرف بشقيه العلمانيّ والدينيّ.

ثانياً: إشكالية الدراسة وتساؤلاتها الرئيسية (The main research problem).

لا يمكن تأسيس حداثةٍ معرفيةٍ إلّا بتحديد علاقة التراث بالحاضر المعرفيّ، وقراءة التراث لا يمكن إنجازها إلاّ بالقراءة النقدية الأبستمولوجية والقراءة الأركيولوجية*، وبالحالتين تتطلب نزع القداسة عن هذا التراث، والتعامل معه بشكلٍ نسبيّ، وبهذا المعنى تصبح العلمانية هيّ منهج الحداثة في التعامل مع التراث، ولكن في الحالة العربية تعقّدت الإشكالية مع اصطدام العلمانية والتراث والمنهجية السّلفية في قراءته، ورغم التحولاتِ الكبيرةِ في الخطاب العلمانيّ لتلافي الصدام والنفور عبر إعادة تحديد طبيعة العلاقة بين السياسيّ والدينيّ من خطابٍ متصلبٍ مع الفكر الدينيّ إلى خطابٍ يرى أنّ الدين هو حقيقةٌ اجتماعيةٌ لا يمكن إغفالها، مسترشداً بالنموذج العلمانيّ الغربيّ الذي أصبح فيه الدين في الغرب أقلّ سياسةً، وأصبحت العلمانية أكثر دينيةً، وتجلّى ذلك في فكر مُحَّمد عابد الجابري ومُحَّمد أركون، ولكن هذا التقارب العلمانيّ مع الدين (كقيمةٍ روحيةٍ) وإن حصل فعلاً لم يلغِ إشكالية العلاقة مع التراث الدينيّ، فكيفية التعامل العلمانيّ باعتباره نظريةً في المعرفة مع التراث الدينيّ مازالت مساحة جدلٍ فكريّ بين روّاد العلمانية لإنجاز شرط الحداثة اللازم، فهل تُؤسَس الحداثة على قطيعةٍ مع التراث أم قطيعةٍ مع الفهم التراثيّ للتراث؟!

وبناءً على ذلك تطرح هذه الإشكالية البحثية جملةً من التساؤلات ستكون موضع بحثٍ:

١- ما هيّ طبيعة العلاقة بين التراث والعلمانية عموماً وفي فكر الجابري وأركون خصوصاً؟

٢- ماهيّ أبرز نقاط الالتقاء والاختلاف بين فلسفة المفكرَين؟

٣- ما هيّ ضرورات تأصيل خطابٍ عقلانيٍّ لنقد التراث والعلمانية لإنجاز الحداثة؟

ثالثاً: فرضية الدّراسة (research hypotheses):

ينطلق الباحث في تناوله موضوعَ الدّراسة من فرضيّتين أساسيّتين:

- لا يمكن بلورة نظريةٍ معرفيةٍ عن العلمانية ما لم يتم حسم العلاقة مع التراث وكيفية قراءته.
- العلمنة شرط الحداثة، ولا يمكن تأسيس حداثةٍ عربيةٍ بمعزلٍ عن العلمانية.

* المقصود بالقراءة الاركيولوجية هي الحفريات المعرفية كما حددها ميشال فوكو.

رابعاً: أهداف الدّراسة (research goals).

يهدف البحث إلى الإجابة عن جملة التّساؤلات البحثيّة التي حددها الباحث، إضافة إلى هدفين رئيسيين: معرفة أوجه التشابه والاختلاف بين المفكرين الجابري وأركون لطبيعة العلاقة بين التراث والعلمانية، والهدف الثاني إظهار ضرورات تأصيل خطابٍ عقلانيٍّ لنقد التراث والعلمانية معاً.

خامساً: منهجية الدّراسة (Research Methodology).

تصنف هذه الدّراسة ضمن الدّراسات المقارنة والتي تطرح إشكالية العلاقة بين التراث والعلمانية وتقارن بين رأيّ مفكرين عربيين هما الجابري وأركون، لذلك تم استخدام المنهجين المقارن والتحليليّ، **والأول** سيتم توظيفه على مستوى دراسة أوجه التشابه والاختلاف بين المفكرين محمّد عابد الجابري ومحمّد أركون، **أمّا المنهج التحليليّ**: وهو طريقةٌ من طرق التحليل والتفسير بشكلٍ علميٍّ منظمٍ من أجل الوصول إلى أغراضٍ محددةٍ لوضعيةٍ اجتماعيةٍ أو مشكلةٍ اجتماعيةٍ..، سيتم توظيفه على مستوى تحليل الاتجاهات العلمانية وعلاقتها بالتراث في فلسفة الجابري وأركون، وتحليل الإشكاليات المرتبطة بهذه الاتجاهات في الثقافة العربية..

سادساً: متغيرات الدّراسة (Search variables):

متغيرات البحث: تشكّل العلمانيّة متغيراً بحثياً **تابعاً** يرتبط بعلاقته مع التراث، بينما يشكّل التراث متغيراً بحثياً **مستقلاً**.

سابعاً: الدّراسات السّابقة (Literature Review)

العلاقة مع التراث وكيفية قراءته، كانت ولازالت **ساحة جدلٍ فكريٍّ واسعةٍ** بين رواد المنهجية العلمانية من جهةٍ، وبينهم وبين اتباع المنهجية الدينية من جهةٍ أخرى، هذه العلاقة مع التراث لم ينقطع حولها السّجال منذ طرحها في الفكر العربيّ المعاصر بداية القرن العشرين لا يمكن الإحاطة بأبعاده في دراسةٍ واحدةٍ، وفيما يليّ **نماذج** من أبرز الدّراسات التي استند إليها موضوع **إشكالية العلاقة بين التراث والعلمانية – دراسة مقارنة في فلسفة الجابري وأركون:**

أولاً: كتاب **محمّد عابد الجابري، نحن والتراث–قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٦، ١٩٩٣)**، ويقع الكتاب في ٤١٦ صفحةٍ، يُشكّل الكتاب قراءةً معاصرةً لجوانب من التراث الفلسفيّ، تطمح لتقديم صورةٍ عامةٍ عن وضعية الفلسفة الإسلامية وتاريخها، عمدت هذه القراءة إلى جعل المقروء معاصرًا لنفسه (أيّ فصله عنا) من جهة، ومعاصرًا لنا أيّ وصله بنا من جهةٍ أخرى، قراءة تتعدّى مجرد البحث أو الدّراسة لأنّها تتجاوز البحث الوثائقيّ والدّراسة التحليلية وتقترح تأويلاً يُعطي للمقروء معنىً يجعله ذا مغزى بالنسبة لبيئته الفكرية.

ثانياً: كتاب **مُحَمَّد أركون، الإسلام وأوروبا الغرب/رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط٢ ،٢٠٠١)**، هذا الكتاب ينتمي إلى كتب المراجعات في فكر مُحَمَّد أركون، إنّ الأسئلة الأساسية التي يطرحها هذا الكتاب هيّ من نوع: كيف يمكن أسلّمة العلمنة أو علمنة الإسلام؟ كيف يمكن أن نقيم المصالحة بين القيم الروحية والثقافية العالية للدين الإسلامي، وبين قيم الحداثة العالمية؟ ونتيجةً لذلك يدعو مُحَمَّد أركون إلى توظيف المنهج النقديّ عند التعامل مع النصوص المقدّسة، لأنّ هذا المنهج كفيلٌ بإنزال النصّ من حالته "الفوق تاريخية".

ثالثاً: كتاب **عبد الكريم سروش (التراث والعلمانية)، ترجمة أحمد القبانجي، (بيروت: منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٩)**، تحدث فيه الكاتب عن شجون العلمانية، والأسئلة المطمورة في ثنايا التراث في عملية تحريك المفاهيم، وإذكاء فاعلية العقل المسلم، ليكون قادراً على مواجهة التحديات الصعبة التي يفرضها الواقع دون السقوط في حصار "التهويمات" الأيديولوجية والمطلقات الخاوية.

وقصد الباحث من هذه الدّراسة المقارنة الانطلاق نحو تأصيل خطاب عقلانيّ لنقد التراث والعلمانية معاً استناداً إلى دراسةٍ مقارنةٍ لفلسفة مفكرين عربيين هما مُحَمَّد عابد الجابري ومُحَمَّد أركون..

مخطط الدّراسة
المبحث الأول: التأصيل النظريّ.
المبحث الثاني: إشكالية العلاقة بين التراث والعلمانية في فكر مُحَمَّد عابد الجابريّ.
المبحث الثالث: إشكالية العلاقة بين التراث والعلمانية في فكر مُحَمَّد أركون.
المبحث الرابع: مقارنة العلاقة بين التراث والعلمانية بين الجابري وأركون.
المبحث الخامس: ضرورات تأصيل خطابٍ عقلانيٍّ لنقد التراث والعلمانية معاً.
خاتمة البحث.

المبحث الأول: التأصيل النظريّ

يعاني الفكر العربيّ المعاصر من أزمة المصطلح الغربيّ في محاولة ضبطه المعرفيّ واللغويّ، لأجل تنزيله في بنية الثقافة العربية، فالتعريب الحرفيّ غالباً ما يفقده سياقه الزمنيّ والاجتماعيّ ودلالته اللغوية في لغة الأصل فيسلبه مفهومه، لذلك لابدّ بدايةً من ضبط المصطلحات.

المطلب الأول: التراث.

أولاً: في اللغة، جاء في معجم لسان العرب عن ابن منظور: (الوِرْثُ والوَرْثُ والإراَثُ والوِارَثُ والتراث واحد والميراثُ أصله مِوْراثٌ انقلبت الواو ياء لكسْرِ ما قبلها والتُراثُ أصل التاء فيه واو[١]، والتراثُ: الإرْثُ والقيم الإنسانية المتوارثة)[٢]، استناداً إلى ذلك يتضح جليّاً أنّ التراث من الإرث أيّ ما تركه الأسلاف، وبالتاليّ يشمل كلّ مناحيّ الحياة المادية واللامادية.

ثانياً: في الاصطلاح، اختلف المفكرون والباحثون في تحديد مفهوم التراث وسبب الاختلاف هو معياران: الأول هو المعيار الزمنيّ، فبعضهم ومنهم جدعان فهمي ذهب إلى (أنّ التراث هو كلّ ماورثناه من بعيد)[٣]، بينما ذهب آخرون ومنهم رياض وتار إلى أنّ التراث (هو الموروث الثقافيّ والاجتماعيّ والماديّ المكتوب والشفهيّ الذي وصلنا من بعيدٍ أو قريب)[٤]، أمّا المعيار الثانيّ فهو المعيار الأيديولوجيّ بمعنى كيفية التعامل مع التراث أيّ الخلفية الأيديولوجية للتعاطيّ، حيث عدّ الجابري التّراث (كلّ ما هو حاضرٌ فينا أو معنا من الماضي، ماضينا أم ماضي غيرنا، القريب منه أو البعيد)،[٥] فالتراث عند الجابري له مكونان ماديٌّ ولا ماديٌّ، ولكن وجوده مشروط بالتّأثير والفاعليّة في حاضرنا، وهو بالتالي يجيب عن سؤالٍ ملّحٍ مفاده ما الجدوى من الاهتمام به؟ أمّا أركون، فقد عرّف التّراث بأنّه مجموعةٌ متراكمةٌ ومتلاحقةٌ من العصور والحقب الزّمنيّة، (ولكن يصحبه بالضرورة عنصرٌ لا مفكرٌ فيه ولا مستحيلٌ التفكير به.. لذلك المطالبة بتراثٍ حيٍّ دائماً وحاضرٍ دائماً يحتاج إلى مساعدةٍ أيديولوجيةٍ تجهل مفهوم الانقطاع في التاريخ)[٦]، وبالتالي التراث والقطيعة المعرفية طرفا نقيضٍ في فلسفة مُحَمَّد أركون، فلابدّ من دراسة مسائل الماضيّ وخصوصاً اللا مفكر فيه من أجل دراسة الحاضر والمستقبل، ويتضح من هذا الاختلاف أنّ الإشكالية ليست في تعريف التراث كماهيةٍ ومضمون، بل كيفية التعامل مع هذا المضمون والماهية في الحاضر، فالتراث هو الموروث الماديّ واللاماديّ الذي ورثناه عن أسلافنا ويشمل التراث الفكريّ والماديّ من العلوم

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، مجلد ٧، ط ٢، ١٩٩٩)، ص١٩٩-٢٠١.

(٢) إبراهيم مذكور: مجمع اللغة العربية، دار النحوي للطبع والنشر، جمهورية مصر العربية، د .ط، ١٩٢٩ ، ص ٦٦٦.

(٣) جدعان فهمي، نظرية التراث، (عمان: دار الشروق، ط١، ١٩٨٥)، ص٢٠.

(٤) مُحَمَّد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب،٢٠٠٢)، ص٢١.

(٥) مُحَمَّد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص٤٥.

(٦) مُحَمَّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٨)، ص٦٠.

والآداب والقيم والعادات والتقاليد والمعارف الشعبية والفنون التشكيلية والموسيقية وحتى الآثار الحضارية.. وهو على نوعين إرثٌ شعبيٌّ (خاصٌ بثقافةٍ) وإرثٌ إنسانيٌّ.

المطلب الثاني: العلمانية.

العلمانية نظريةٌ في المعرفة قائمةٌ على نسبيتها في مقابلٍ للتيار الدينيّ ومقولاته المطلقة، تدعو إلى فصل الزمنيّ عن الروحيّ، وعقلنة الوجود الإنسانيّ وتحريره من قيود الماورائيات، وتأسيس نظامٍ عقلانيّ للقيم والأخلاق، ومنظومةٍ عقلانيةٍ للحكم قائمة على الحياد الإيجابيّ للدولة تجاه الأديان، استندت في تأسيس نزعتها الدنيوية على التصور الأرسطوي* لنطاق عمل الذات الإلهية، تبلورت الفكرة العلمانية على مراحل تبعاً للديناميات الخاصة بالصراع الأوربيّ بعد حركة الإصلاح البروتستانتيّ (١٥١٧)م والتي قادت نتائجها إلى الفكرة القومية بعد معاهدة ويستفاليا (١٦٤٨)م والتي وضعت حدّاً للحرب الدينية الأوربية (١٦١٨-١٦٤٨ م) لتصبح الدولة القومية الجديدة قائمةً على حرية الاعتقاد وفصل الدينيّ عن الزمنيّ، لتتطور الفكرة العلمانية مع الثورتين الفرنسية والبريطانية والأخيرة أصدرت وثيقة الحقوق من البرلمان البريطانيّ(١٦٨٨)م، والتي قادت الدولة القومية العلمانية إلى الليبرالية، (ساعدها على ذلك التراث الرومانيّ في فلسفته، فقد جعلت المنفعة غير المضبوطة بالدّين هيّ المعيار فكان الطريق إلى القانون الوضعيّ مفتوحاً أمام العلمانية)(١)، وتنقسم إلى مستويين كما صنّفها عبد الوهاب المسيري العلمانية "الجزئية والشاملة"، وإذا كانت العلمانية الجزئية والتي تعني اصطلاحاً فصل المؤسسات الدينية عن السّلطة السّياسية أو "فصل الدين عن الدولة" بهذا التبسيط، لا تُثير جدلاً فكرياً وإنّما تخضع لمنطق القبول والرفض مجتمعياً، فـ"العلمانية الشاملة" برؤيتها الشاملة للكون ومجالاته وترسيخها الاتجاه العقلانيّ الماديّ للحياة...، هيّ من تثير الجدل الفكريّ داخل المجتمعات العربية، فهي تدعو إلى نزع القدّاسة تماماً عن العالم، وأنّ كلّ الظواهر هيّ ظواهر إنسانيةً ماديّةٌ، يُمكن تفسيرها بالعقل، (والعالم من منظور العلمانية الشاملة هو مرجعيةٌ ذاته، يحكمه قانون "الحركة"، وبالتالي كلّ الأمور ماديةٌ نسبيةٌ متساويةٌ، لا قداسة فيها، ويمكن الإحاطة بالعالم من خلال الحواس الخمس فقط،)(٢)، استناداً إلى ذلك يرى الباحث أنّ المنظومة المعرفية للعلمانية الشاملة هيّ منظومةٌ ماديةٌ أساساً شكّلت الأساس الذي استندت إليه مقاربة الأصولية العلمانية في منطلقاتها الفكرية، ورغم تكّون المنظومة المعرفية للعلمانية من التجربة الغربية (ظروفاً وشروطاً وأدوات)، إلّا أنّ التاريخ الحضاريّ لمنطقتنا العربية شهد ولادة أولى حالات

* الأرسطوية: هو مذهب أرسطو الفلسفي كما صوّره، وهو أوضح صورة "الفلسفة المعانيّ" وامتداد للأفلاطونية، مع الإلمام التام بالآراء الفلسفية السابقة، والتعويل على التجربة، والاعتداد بالعالم الحسّيّ، للمزيد يمكن مراجعة: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، (القاهرة: جمهورية مصر العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣م - ١٤٠٣ هـ)، صفحة٩.

(١) مُحَمَّد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، (الكويت: دار الدعوة للنشر، ط١ ،١٩٩٦)، ص٨.

(٢) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، ج١، ٢٠١١)، ص٤٧٢.

فصل الدين عن السياسة من قبل سرجون الأكدي*، حيث (رفع أيدي الكهنة عن الملكية العامة للهياكل)، وأصدر أول قانون مدنيّ ألغى جميع المحاكم الدينية وأنشأ محاكم مدنية عوضا عنها.

المطلب الثالث: القطيعة الأبستمولوجية.

بخلاف الوضعية التي ذهب إليها أوغست كونت*، والتي تعتبر العلم بأنّه مستمرٌ، أثبتت التطورات العلمية مثل نظرية ألبيرت أينشتاين الطبيعة النسبية المتقطعة لتاريخ العلوم، هذا التقطع قاد إلى ظهور مفهوم "القطيعة المعرفية" في الثلث الثانيّ من القرن العشرين في الثقافة الغربية، وانتقل إلى الثقافة العربية عبر المثاقفة الحضارية..، ومفهوم القطيعة الأبستمولوجية صاغه بالأساس غاستون باشلارد عام ١٩٣٨* وهو (مفهوم يُعبّر في نظره عن فترات الانتقال الكيفيّ في تطور العلوم)(١)، فبقدر ما تحدث تلك الكيفية بقدر ما تحدث قطيعةٌ إبستمولوجيةٌ في الفكر العلميّ الجديد والفكر السابق، ولا يقتصر الأمر على مجرد إضافة معرفةٍ جديدة، بل على إعادة تنظيم مكانة المعرفة نفسها مع ما سبقها، فالقطيعة تفترض تغيير شروط ما يمكن معرفته مستقبلاً مقارنةً بسلّفه المعرفيّ، هذه القطيعة لها ثلاثة مظاهر، (أولاً تعني قيام فكرٍ علميّ أكثر شمولاً، وهيّ تعني ثانياً مراجعةً للمفاهيم الأساسية للعلم السابق عليها، وتعني أخيراً قيام فكرٍ علميّ أكثر تفتحاً)(٢)، وبالانتقال إلى الأبستمولوجيا فكلمة "أبستمولوجيا" من الناحية اللغوية متكونةٌ من كلمتين يونانيتين "أبستمي" ومعناها علم، والثانية لوغوس وهي بمعنى علم أيضاً فهي أذاً معناها اللغوي "علم العلوم" أو "الدراسة النقدية للعلوم"، ولا يختلف المعنى الاصطلاحيّ كثيراً عن المعنى اللغويّ فالأبستمولوجيا هيّ نظريةٌ في المعرفة كانت فيما سبق تختص بالبحث حول أسئلة المعرفة التقليدية حدودها ووسائل إدراكها..، ويرتبط مفهوم القطيعة الأبستمولوجية عند غاستون باشلارد بتصوره لتاريخ العلوم، فهو يطرح (تفسيراً غير ارتقائيّ لبيان تطور العلم)(٣)، أيّ أنّ ماضي العلم لا يفسر حاضره، وهو يعارض بهذا طرح نظرية الاستمرارية لتاريخ العلم لإميل ميرسون، والقطيعة الأبستمولوجية بالمفهوم الباشلاري تتم على مستويين: قطيعةٌ بين المعرفة العاميّة والمعرفة العلمية، تنتج تصوراً جديدًا لفلسفة العلوم تتجاوز من خلاله التصور الذي كان سائداً عن المعرفة، فهو يرى أنّ بين المعرفة العلمية والمعرفة الشائعة قطيعةً كاملةً، فالأولى مبنية على البرهان والموضوعية أمّا الثانية فهيّ ذاتيةٌ وتقليديةٌ، وتأثر به محمّد عابد الجابري حين ميّز بين العقل العرفانيّ والبرهانيّ، والمستوى الثانيّ بين الأنساق والنظريات العلمية

---

* سرجون الأول هو مؤسس السلالة الأكادية، امتدت إمبراطوريته الواسعة من عيلام إلى البحر المتوسط، واشتمل ذلك بلاد ما بين النهرين والأناضول. حكم منذ عام ٢٣٣٤ حتى ٢٢٧٩ ق.م

* أوغست كونت عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعيّ فرنسيّ، مؤسس الفلسفة الوضعية.

* غاستون لوي باشلار" (١٨٨٤– ١٩٦٢) فيلسوف وأبستمولوجيّ فرنسيّ.

(١) محمّد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، (بيروت: دار الطليعة، ط ١ ،١٩٨٠)، ص ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٦.

(٣) جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة ط١، ٢٠٠٨)، ص ٢٣.

تضع خلاله حدوداً للأنساق القديمة، وتنطلق نحو أنساقٍ جديدةٍ بقيمٍ معرفيةٍ جديدة، والمستوى الأول هو ما يهمنا في الحالة الثقافية العربية التي تتسم بالتخلف في العلوم الفيزيائية، ولكن دون تحديد طبيعة هذه القطيعة والتي اختلفت باختلاف المرجعية الفلسفية وتراوحت بين ثلاثة مستوياتٍ، بين قطيعةٍ تامةٍ وجذريةٍ مع التراث كما ذهب عبدالله العروي وهيّ قطيعةٌ منهجيةٌ مع العقل التراثيّ، وقطيعةٌ أداتيةٌ، كما هيّ عند مُحَمّد الجابري دعا فيها إلى قطيعةٍ مع أدوات قراءة التراث التي كانت متبعةً في عصر الانحطاط الثقافي العربيّ، والقطيعة الثالثة هيّ قطيعة مع السّلفية التراثية أيّ القراءة التراثية للتراث وهيّ قطيعة مُحَمّد أركون.

المبحث الثاني:
إشكاليّة العلاقة بين التراث والعلمانية في فكر محمد عابد الجابري

تندرج مقاربة السؤال التراثيّ ضمن سياق المشروع النهضويّ العربيّ، كيف نتعامل معه وكيف نقرأه ؟، ثمّة رؤىً ومقارباتٌ متباينةٌ حول التعاطي مع التراث، وقد برز الكثير من الباحثين والدارسيّن الذين يهتمون بالتراث، مثل: حسين مروة، والطيب التزيني، وعبد الله العروي، ومُحَمّد عابد الجابري، ومُحَمّد أركون، وزكي نجيب محمود، وأدونيس، ناصيف نصار، وحسن حنفي..

المطلب الأول: التراث والقطيعة الأبستمولوجية في فكر محمد عابد الجابري*.

التراث في فلسفة مُحَمّد عابد الجابري هو "مستمرّ"، بمعنى أنّ التّراث ما زال مستمرًّا وممتدًّا في ثقافتنا المعاصرة، ولكن كيفية قراءته والتعامل معه شكّلت محوراً من فلسفة الجابري الذي انشغل في مسائل تجديد العقل العربيّ لغايةٍ وهدفٍ واضحين وهو الخروج من عصر الانحطاط الذي سبب للمجتمعات العربية فجوةً معرفيةً مع المجتمعات الغربية، هذا التجديد يستلزم في فكر الجابري قطيعةً ابستمولوجيةً مع بنية العقل العربيّ في عصر الانحطاط، والتي حددها وضوحاً الجابري بـ"القطيعة مع الفعل العقليّ" أيّ الأدوات الذهنية والمفاهيم والوسائل المستخدمة في عصر الانحطاط، وبالتالي ليست قطيعةً مع التراث باعتباره معرفةً، بل قطيعةٌ مع أدوات الفهم التراثي للتراث بغية (التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث وعلى رأسها القياس النحويّ، الفقهيّ الكلاميّ..، هذه القطيعة الجزئية تحولنا من كائناتٍ تراثيةٍ إلى كائناتٍ لها تراث)[1]، وقد كانت قراءة الجابريّ للتّراث ثلاثيّة الأبعاد منهجيًّا لتحقيق الموضوعية في قراءة التراث، فقد استندت إلى ثلاث خطواتٍ منهجيّةٍ، (وهيّ الطّرح البنيويّ والتّاريخيّ والأيديولوجيّ)[2]، لهدف تحقيق الموضوعية في الممارسة التراثية، هذه الموضوعية هيّ هادفةٌ أيضاً فالجابري الذي اتخذ مهمة نقد التراث في فلسفته وضع هدفاً وغايةً لهذا النقد، (وهو استعادة و استيعاب الجوانب العقلانية والليبرالية في التراث العربيّ وتوظيفها في نفس

---

* مُحَمّد عابد الجابري (١٩٣٦، - ٣ حزيران ٢٠١٠)، مفكر وفيلسوف من المغرب، له ٣٠ مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر.

(١) مُحَمّد عابد الجابري، نحن والتراث–قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٦، ١٩٩٣)، ص٢١.

(٢) للمزيد يمكن التوسع: محمّد عابد الجابري، التّراث والحداثة: دراسات ومناقشات. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٦).

الاتجاه الذي وُظفت فيه أول مرةٍ)[١]، فلكي تستطيع الثقافة العربية إنجاز حداثةٍ خاصةٍ بها لا ينبغي لها استيعاب الليبرالية الغربية بل استيعاب الجوانب العقلانية الموجودة في تراثها، وهيّ المهمة الأساسية لنقد التراث في الفلسفة العربية المعاصرة، (فالشعوب لا تستعيد في وعيها إلاّ بما يتصل بتراثها)[٢] وفق رؤية الجابري، ويتضح من ذلك أنّ مشروع الجابريّ الفلسفيّ الهادف إلى تحرير الوعيّ العربيّ مبنيٌّ على نقدٍ مزدوجٍ، نقد التراث ونقد الحداثة، ونقد الحداثة تنطلق من فكرة نقد النموذج الغربيّ، ونقد التراث هو نقد للأدوات التقليدية في فهم هذا التراث، وعليه فالنقد هو بتجديد الأدوات العقلية المساعدة في فهم هذا التراث.

المطلب الثاني: العلمانية والحداثة في فكر محمد عابد الجابري.

العلاقة بين التراث والحداثة عند الجابري سيرورةٌ مستمرةٌ مشروطةٌ بثنائية العلاقة بين العقلانية والديموقراطية، فالنقد المزدوج والمتبادل للتراث والعلمانية، والتراث والحداثة في آنٍ في فكر الجابري يسمح بإرساء مرجعية الحداثة من داخل ثقافتنا العربية، ويبعد هذه الثقافة عن مخاطر التغريب وفقدان الهوية، كما تغني هذه الثقافة عن فكرة النموذج الغربي المستورد، هذه الثنائية هيّ العمود الفقريّ للحداثة، (والعقلانية والديموقراطية ليستا ثقافةً تستورد بل هما ممارسةٌ حسب القواعد، وما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثةٍ خاصةٍ بنا، حداثةً ننخرط من خلالها بالحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين وليس كمنفعلين[٣]...)، والعلمانية شرط الحداثة وأحد مقوماتها ولا يمكن تصور حداثةٍ من دون علمانية، وعلى اعتبار أنّ العلمانية مصطلحٌ إشكاليٌّ مثيرٌ للجدل في ثقافتنا العربية المعاصرة يرى مُحَمَّد عابد الجابري أنّ مفهوم العلمانية ليست **قضيةً** في الفكر العربيّ، ولذا أكد ضرورة استبعاد مصطلح العلمانية من قاموس الفكر العربيّ وأولويات **الكتلة التاريخية** العربية لأنّ مضمونها لا يُعبِّر عن "الحاجات العربية الموضوعية"، ويرى تعويضه بالديموقراطية والعقلانية، لأنهما يُعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربيّ، يقول في هذا الصدد ("مسألة العلمانية في العالم العربيّ مسألةٌ مزيفةٌ، إنّ الحاجة إلى الاستقلال، والحاجة إلى الديموقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى العقلانية السّياسة، هيّ حاجاتٌ موضوعيةٌ فعلاً ولكنّها تفقد معقوليتها وضرورتها بل ومشروعيتها عندما يُعبّر عنها بشعارٍ ملتبسٍ كشعار "العلمانية")[٤]، وتأكيداً على إبقاء الجوهر العلمانيّ كمضمونٍ يحدد في سياق كتاباته الفكرية الشروط اللازمة لانتقال العقل العربيّ إلى الحداثة السّياسية، والتي ترتبط بضرورة تحويل العقيدة إلى مجرد رأيّ، بمعنى (التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائيّ،

(١) مُحَمَّد عابد الجابري، نحن والتراث–قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ، مرجع سابق، ص٥٣.

(٢) ن. م.

(٣) مُحَمَّد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، (الدار البيضاء: منشورات الزمن، سلسلة شرفات، عدد ١٣، ط١)، ص١٨.

(٤) مُحَمَّد عابد الجابري، وجهة نظر، (الرباط: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢)، ص١١١.

وبالتالي التعامل بعقلٍ نقديّ اجتهاديّ)[١]، وهذا ما يعني انتزاع طابع القدّاسة عن التراث، وفتح المجال لوضعه على محك النقد والسؤال، وهذا يعني أنّ الجابري يشترط نقد الدين ونقد الفهم التراثيّ للدين كمدخلٍ إلى الحداثة السّياسية، أيّ التّحرّر من سلطة النّصّ وسلطة الأساطير الدينية، بعد إخضاع "الدين" لأسئلة العقل، إنّه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروحٍ علمية، يبقى كلّ حديثٍ عن النهضة والتقدم أحلام .. فالمطلوب (نقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسيّ)[٢]، وبالتالي الجابري، يرى في العلمانية (الديموقراطية والعقلانية) أساس النقد للتراث والحداثة للوصول إلى تحرير الوعي والعقل العربيّ للوصول إلى العقل النقديّ القادر على إنجاز الحداثة المجتمعية.

المبحث الثالث:
إشكالية العلاقة بين التراث والعلمانية في فكر محمد أركون

شكّلت فلسفة ومقاربات مُحَمَّد أركون جزءاً من الجدل الفلسفيّ لسؤال النهضة وتحرير العقل العربيّ من الجمود مع تركيزه على العقل العربيّ الإسلاميّ ضمن مشروع "نقد العقل العربيّ الإسلاميّ"، وعمِل على مقارباتٍ علميةٍ معاصرةٍ من أجل إعادة بلورة مفهومٍ جديدٍ للتراث وكيفية قراءته.

المطلب الأول: التراث في فلسفة محمد أركون*.

ينطلق مُحَمَّد أركون في فلسفته من منظورٍ نقديّ قائمٍ هادف، يهدف إلى إعادة كتابةٍ جديدةٍ لكلّ تاريخ الفكر الإسلاميّ والفكر العربيّ، بعد دراسة صلاحية المعارف التي أنتجها العقل التراثيّ الإسلاميّ، وذلك من خلال عملية تأويل التراث عن طريق النقد مُعزَزاً بمكتسبات الحداثة الغربية التفكيكية لتقوية الوظيفة النقديّة خلال تطبيقها على التراث الإسلاميّ، وتتبُع المساحات التي ظلّت بعيدةً عن مجال النقد والتفكير، وكلّ ما يدخل ضمن دائرة ما يسميه اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، يقول أركون (كلّ تراثٍ فكريّ مشكّلٍ سوف يصحبه بالضرورة لا مفكر فيه ولا مستحيل التفكير فيه)[٣]، وبالتالي يهدف أركون إلى إقامة روابط حيّةٍ مع التراث من خلال تبني الحداثة كمشروعٍ معرفيّ، يقول أركون في ذلك (المطالبة الملحة بتراثٍ حيّ ليست ممكنة إلّا بمساعدة فرضيةٍ أيديولوجيةٍ تجهل الانقطاع في التاريخ)[٤]، هدفها تحرير الفكر الإسلاميّ من إكراهات التفسيرات التراثية وقسريتها بعد أن تحولت إلى تفسيراتٍ معياريةٍ لا يمكن الخروج عنها، أو حتى

---

(١) مُحَمَّد عابد الجابري، العقل السياسيّ العربيّ محدداته وتجلياته، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠٠٠)، ص٣٧٤.

(٢) المرجع ذاته، ص٣٧٤.

* مُحَمَّد أركون (١٩٢٨ – ١٤ أيلول ٢٠١٠ م) مفكر وباحث أكاديميّ ومؤرخ جزائريّ اهتم بنقد العقل الإسلاميّ.

(٣) مُحَمَّد اركون، تاريخية الفكر العربيّ الإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء، ط٢، ١٩٩٦)، ص٥٩–٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص٦٠.

الطعن بصحتها، ليكون قادراً على الخصوبة بمعناها المعرفيّ، فالتراث برأيّ أركون خاضعٌ لثلاثية (الوحدة والاستمرارية والخصوبة، لكي يكون قادراً عل الاستمرارية بعد كلّ تحليلٍ نقديٍّ أو فكريٍّ عميقٍ)[١]، وبالتالي مُحَّد أركون من أصحاب اتجاه القطيعة المعرفية مع التراث، ولكن يختلف بتوصيف موجباتها مع مُحَّد الجابري الذي يراها "أزمة عقل عربيّ" فأركون لا يراها أزمة عقلٍ، وإنّما أزمة "قراءةٍ وتأويلٍ" سببها سيادة البعد الأسطوريّ لقراءة التراث؛ ولهذا رأى أركون أنّ القطيعة ليست مع التراث بل القراءة التراثية المغلقة للتراث، مع ضرورة التمييز بين التراث التاريخيّ والتراث الميثيولوجيّ لأنّ عدم التمييز بينهما يُشكّل عائقاً أمام حركةٍ حداثيةٍ ابتكاريةٍ بخصوصيةٍ عربيةٍ، ومن جهةٍ أخرى يطرح أركون مقاربته للتراث الإسلاميّ وقراءته وتأويله من منظور أنّ التراث سيرورةٌ اجتماعيةٌ ضمن سيروراتٍ أخرى، وليس مفهوماً متعالياً مثالياً استناداً إلى أنّ الإسلام مفهومٌ متعالٍ زمانياً، أيّ دراسة التراث الإسلاميّ كجزءٍ من التاريخ وليس متعالياً عن التاريخ بمعنى صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكان.

المطلب الثاني: مقاربة محمد أركون للعلمانية والتراث.

العلمنة هيّ أحد الركائز الأساسية التي ينبني عليها المشروع العلماني الأركوني باعتباره مفهومٌ تاريخيٌّ إنسانيٌّ غير مرتبطٌ بالنموذج الليبراليّ الغربيّ، يقول أركون في موضعين مختلفين:(العلمانية إحدى فتوحات ومكتسبات الروح البشرية) و(هيّ موقف من أجل امتلاك الحقيقة)[٢]، فالعلمانية تسعى جاهدةً إلى تحرير العقل البشريّ من سيادة اللاهوت الدينيّ، الذي يدّعي احتكار المعرفة الدينية، ويتضح هنا أنّ أركون باعتباره العلمانية من مكتسبات الروح البشرية، أراد إيجاد مرجعيةٍ جديدةٍ للعلمنة من داخل الثقافة العربية ذاتها، يمكن معها إزالة النفور المجتمعي العربي تجاه العلمنة باعتبارها ثقافة "تغريب"، الأمر الذي يعزز فهم المكتسبات الإيجابية للعلمنة بشكلٍ أفضل ومن ثم تبنيها، فالعلمنة عند مُحَّد أركون ("**موقفٌ للروح أمام مشكلة المعرفة**)[٣]، وترتكز العلمانية عند مُحَّد أركون على ثلاثة أسس (بلورة المعرفة النقديّة التي تفترض موقفاً محايداً تجاه كلّ الأديان والعقائد بعيداً عن التحيز، وتطبيق العلاقة النقدية بشكلٍ غير مشروطٍ على كلّ العمليات والمجريات التي تنفذها الروح، والقدرة على توصيل هذه الرؤية بشكلٍ منفتحٍ بعيداً عن الدوجمائية)[٤]، بناء على ما تقدم، يرى الباحث أنّ علمانية مُحَّد أركون هيّ **علمانيةٌ منفتحةٌ** غير متعصبةٍ ضّد الدين، تدعو إلى (إعادة التفكير بمسألة العامل الدينيّ، والعامل الدنيويّ بصفتهما بُعدين لا يتجزأان من أبعاد

(١) مُحَّد أركون، الفكر الإسلاميّ، قراءةٌ علميةٌ، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦)، ص٣٢.

(٢) مُحَّد أركون، العلمنة والدين: الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، الطبعة الثالثة ١٩٩٦)، ص٩-١٠.

(٣) مُحَّد اركون، الإسلام وأروبا الغرب/رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط٢ ،٢٠٠١)، ص١٠٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٠٢.

الإنسان)[١]، علمانيةٌ تحترم الدين ولكن تدعو إلى تقديمه على صورةٍ نقديةٍ تاريخيةٍ معرفيةٍ، وليس على هيئة صورةٍ تاريخيةٍ إيمانية فقط، وهنا يتطابق المنهج الأركونيّ في قراءة التراث مع هدف العلمانية، حيث يندرج المشروع الأركوني كلّه في مجال العقلانية النقدية التي تهتم بالقراءة المعاصرة الهيرمنيوطيقية للنص القرآني وللتراث الإسلاميّ ككلّ، فالهدف النهائيّ لأركون هو "أنسنة" فهم الإسلام، وقراءة النصوص الدينية الأولية ضمن سياقها التاريخيّ وظروفها الاجتماعية، بمعنى: مراعاة الظروف التي أطّرت الأحداث الواردة في النص، وعدم الخلط بين (التراث التاريخيّ) و(التراث الدينيّ)، وبالتالي التمييز بين النص كوحيٍ والتأويلات البشرية (التراثية) المنتَجة حول النص، وبالتالي تصبح العلمانية هيّ روح النقد للتراث الدينيّ، وبالتالي يُشكّل مشروع نقد العقل الإسلاميّ عند أركون امتدادًا معرفيًا للعلمانية الليبرالية ومدخلاً للهرمنيوطيقيا المعاصرة التي تهدف لإخراج الإسلام من كونه فهمٌ نهائيٌّ معياري محددٌ للكون كما حدده التراث الدينيّ الإسلاميّ، بل خلق نظامٍ معرفيٍّ إسلامي قائمٍ على فهم النص الديني وفقاً للظروف الاجتماعية والثقافية المعاصرة لقراءة النص، وليس وفق البيئة الثقافية والاجتماعية التي رافقت اجتهادات الفقهاء في الماضيّ.

المبحث الرابع:
مقارنة العلاقة بين التراث والعلمانية بين الجابري وأركون

جدليّة العلاقة بين التراث والعلمانية تأتي ضمن النقاشات المرتبطة بسؤال الحداثة في الفكر العربيّ المعاصر، هذه النقاشات تمحّورت حول الرفض المطلق للوافد المعرفيّ الغربيّ أو القبول المطلق به، والموقف الثالث هو التوفيقيّ القائم على النقد العقلانيّ للمفهوم ومواءَمته مع الثقافية العربية.

المطلب الأول: أوجه التشابه بين الجابري وأركون حول العلاقة بين التراث والعلمانية.

تُعدّ إعادة قراءة التراث العربيّ بعد تحديد معناه وفق مناهج علمية، المدخل السّليم لتخلّيص العقل العربيّ من أوهامه وتحرّيره من قيوده، للانطلاق نحو الحداثة المعرفية القادرة على تفسير الكون تفسيراً عقلانياً بعيداً عن المثيولوجيات والماورائيات التي تكبل هذا العقل، الذي يشكل نقطة البدء في مشروع كلّ من الجابري وأركون، فانطلق كلٌّ منهما في مشروعه نقد العقل(العربي/الإسلامي) من ذات النقطة وهيّ "تاريخية العقل" أيّ المنظومة الفكرية المنتِجة لهذا العقل كما حددها مُحَّد أركون (بمعنى أنّه مشروطٌ بالعصر والظروف، وأنّه يتغير إذا تغيّرت العصور والأزمان وتجددت وسائل المعرفة)[٢]، بينما الجابري الذي أكد على "تاريخية العقل" متفقاً مع أركون قال في العقل أنّه (منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترةٍ تاريخيةٍ ما)[٣]، وتاريخية العقل بمعنى نسبيته وحركيته في مشروع

(١) مُحَّد اركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط٦ ،٢٠١٢)، ص٢٧٢.
(٢) مُحَّد أركون، الإسلام أوربا الغرب/ رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مرجع سابق، ص ١٩٠.
(٣) علاء الدين صادق الأعرجي، الجابري والأعرجي: وفاء، حوار، ونقد، نسخة رقمية (بريطانيا–مانشستر: دار الكتب ltd، ط١، حزيران ٢٠١٨)، ص٤٥.

المفكرين كانت مدخلاً لهما في عملية النقد، نقد العقل العربيّ- الإسلاميّ، بنقد البيئة الثقافية المرتبطة به، ويرى دعاة الحداثة جميعاً أنّ مثل هذا المشروع لن ينجح ما لم تنجز القطيعة المعرفية مع الماضي، مع اختلافهم على تحديد طبيعة هذه القطيعة هل هيّ قطيعةٌ مع التراث أم قطيعةٌ مع قراءات التراث ومناهجه، وعلى اعتبار أنّ القرآن الكريم كان ولا يزال يؤدّي دور المرجعية العليا قيمياً وسلوكياً ووعياً في المجتمعات العربية والإسلامية، فلا يمكن تأسيس سياقٍ حداثيٍّ دون إعادة قراءة القرآن أبستمولوجياً أولاً، وتحديد العلاقة مع القراءات التراثية الدينية المرتبطة بالفكر الدينيّ المؤسَس على القرآن كرسالةٍ سماوية، وهيّ نقطة التشابه الثانية بين المفكرين فاستمرار القراءة اللاهوتية الإيمانية للقرآن هيّ مجرّد ترسيخ للإيمان وإعادة إنتاج الفهم التراثيّ له وفق مُحَمَّد أركون، لذلك يجب البحث في علاقة الثابت والمطلق، النسبيّ والمطلق، الزمنيّ واللازمني كما عبر عنها الجابري، ومن هنا كان الاتفاق بين الجابري وأركون على ضرورة البحث في مسألة "الوحيّ المطلق" ورغم هذا التشابه المهم، لكنهما اختلفا لاحقاً على كيفية البحث وغائيته، واتفقا على ضرورة البحث في هذه المسألة، فالقراءة الأركونية (ترى أنّ قراءة القرآن بشكلٍ عامٍ تعتمد على المكانة التي نوليها للتّاريخية من أجل تفسير كلّ فترة الوحي والممارسة النّبوية، وهيّ أهمّ فترةٍ في تاريخ القرآن الكريم، ويعتبرها أركون ملغاةٍ من القناعة الإسلامية الآن بسبب تدوين المصحف، لأنّ المصحف نصٌّ بينما القرآن كلامٌ في نظره، أيّ ضرورة التّمييز بين الشّفوي والكتابي)[1]،والجابري الذي شغله سؤال الوحيّ المطلق صاغه بالطريقة التالية: (كيف نبني لأنفسنا فهماً للقرآن و أجوبةً عن الأسئلة التي يطرحها التعامل معه كوحيٍّ إلهيٍّ بصورة تجعل هذا الفهم معاصراً لنا ولمعهودنا وفي نفس الوقت معاصراً لنفسه بوصفه ينتمي لعالم المطلق؟)[2]، أمّا النقطة الثالثة لأوجه التشابه هيّ الاتفاق على نزع القداسة عن العقائد والتي هيّ روح العلمانية وذلك عن طريق المعرفة النقدية، ولكن نظراً لما تثيره هذه المسألة من إشكاليات في الثقافة العربية السائدة لم يجد المفكران غضاضةً أو مأزقاً معرفياً بالتخلي عن المصطلح لصالح ترسيخ مضمونه، فالعلمنة عند مُحَمَّد أركون ("**موقفٌ للروح أمام مشكلة المعرفة**، وإذا تم تبنيها بهذا التعريف برأيه (ليس هنالك من خطورة على التخليّ عن كلمة "العلمنة" دون خطر زوال مضمونها)[3]، كما اتجه الجابري بوصف العلمانية مسألةً تثير الالتباس يمكن الاستعانة عنها بالديموقراطية والعقلانية، وبالخلاصة اتجه المفكران الجابري وأركون إلى المعرفة النقدية كسبيلٍ لتحرير

(١) رزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الدينيّ في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، (بيروت: منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، ٢٠١٢)، ص ٦٥

(٢) مجموعة مؤلفين، مُحَمَّد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٦)،١٤٧ص.

(٣) مُحَمَّد اركون، الإسلام وأوروبا الغرب/رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، مرجع سابق، ص١٠٣.

الوعيّ العربيّ فالمطلوب (نقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل المجرد و العقل السياسيّ)[١] عند الجابري، و(بلورة المعرفة النقديّة التي تفترض موقفاً محايداً تجاه كلّ الأديان والعقائد والنظريات بعيداً عن التحيز[٢]) عند مُحَّد أركون، وبالانتقال إلى النقطة الرابعة لأوجه التشابه فهي نقطة البدء في توصيف إشكالية التراث والنهضة فاتفق المفكران على ضرورة عدم التعاطي البرغماتي والأيديولوجي مع التراث، فالجابري اعتبر أنّ جلّ التيارات الفكرية في تعاطيها مع التراث فعلت ذلك (لا بهدف إعادة تأسيس الوعيّ بالنهضة بوصفها ميلاداً جديداً وبناء مرجعياتٍ ثقافيةٍ خاصة بها)[٣] بل كان توظيفاً برغماتياً للتراث في سبيل خدمة قضية معينةٍ سواء مواجهة الاستعمار أو تمرير القضايا الحداثية بغطاء من التراث ذاته، وذلك نتيجة الاختلاف بين هذين السياقين على مفهوم النهضة هل هيّ مقاومة الاستعمار أم النهضة اقتباسٌ من الحداثة الغربية، بينما مُحَّد أركون اتجه نحو "تثوير التراث" ورفع القدسيّة عنه من أجل قراءةٍ عقليةٍ علميةٍ وتفكيكيةٍ لا أيديولوجيةٍ، منتقداً الإسلاميات الكلاسيكية التي تتعاطى إيديولوجياً مع التراث الإسلاميّ بهدف تثبيت نزعة الهيمنة الغربية فكرياً، هذه الإسلاميات الكلاسيكية برأيّ أركون تناولت الفكر العربيّ الإسلاميّ (تناولاً خارجياً وظيفياً لا يتعدى حدود الدراسة الشكليّة البحتة، وهدفها هو تثبيت مركزية الفكر الغربي)[٤]، طارحاً بدلاً منها "الإسلاميات التطبيقية" كممارسةٍ علميةٍ متعددةِ الاختصاصات تقوم على نقد نموذج الإسلاميات الكلاسيكية، ورغم انطلاق كلّا المفكرين من ذات القناعة بتحرير الوعي وانطلاقهم من هاجس الفوات التاريخيّ والفجوة المعرفية التي تفصلنا عن المجتمعات الغربية، واتفاقهم على شرط الحداثة لتجاوز مرحلة الفوات التاريخيّ، إلّا أنّ عدداً لا بأس به من القضايا اختلف عليها المفكران.

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف بين الجابري وأركون حول العلاقة بين التراث والعلمانية.

يمثل مشروع القراءة النقدية للتراث، وإعادة قراءته القاسم الأكبر بين مُحَّد عابد الجابري ومُحَّد أركون في محاولة قراءة ما أُهمل من هذا التراث سواء اللا مفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، ورغم الهدف المشترك للمفكرين واشتغالهما بسؤال الحداثة إلّا أنّ اختلافاتٍ بينهما وقعت ولكن قبل البحث بها، يستكمل الباحث النقطة السابقة حول "الوحي المطلق" وإعادة قراءة القرآن الكريم حيث اختلف المفكران في غايات البحث حول الوحي المطلق، فالغاية التي يهدف إليها محمّد أركون من دعوته إلى إعادة قراءة القرآن هيّ تأسيس إسلامياتٍ تطبيقية، تبرز جدلية الوحيّ والحقيقة التّاريخية، وتهدف إلى بناء نسقٍ معرفيٍّ جديدٍ بالاستناد إلى العلوم اللغوية والاجتماعية الحديثة،

(١) مُحَّد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠٠٠)، ص٣٧٤.

(٢) مُحَّد اركون، الإسلام وأروبا الغرب/رهانات المعنى وارادات الهيمنة، مرجع سابق، ص١٠٢.

(٣) مُحَّد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠٠)، ص٦٧.

(٤) د الوهاب شعلان: إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري العروي، حسن حنفي، علي حرب، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط.١، ٢٠٠٦)، ص١٨.

يهدف إلى نسف النسق الأصوليّ وتحرير التراث من قيود مرحلة التدوين الأولى لأنّ العقل الأصوليّ برأي أركون (قد اصطنع قطيعةً كبرى بين حركة المجتمع في التاريخ من جهة، وبين الوضع التيولوجيّ المستمر في المراوحة في مكانه منذ مئات السنين، من جهةٍ أخرى)[١]،بينما ذهب مُحَمَّد عابد الجابري والذي لم يغص في مسألة الوحي عميقاً إلى محاولة (تبديد الضباب الذي يحول دون التعامل العقلانيّ مع النص الديني)[٢]، في محاولةٍ من الجابري إثبات مكانة العقل في الإسلام وفي القرآن، وفي محاولة نسف النسق المعرفيّ الأصوليّ (النصوصيّ) في اتجاهٍ مشابهٍ مع ما ذهب إليه مُحَمَّد أركون، ومن أوجه الاختلاف بين المفكرَين أيضاً جملّةٌ من المواضيع: **أولاً، من حيث التعريف**، فالجابري عدّ التّراث (كلّ ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضيّ سواء ماضينا أم ماضي غيرنا القريب منه أم البعيد)[٣]، فاشترط قدرته على التأثير الوجدانيّ والعقليّ، فهنالك عناصر تراثيةٌ انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور بالنسبة للمجموع التراثيّ المتراكم، باعتباره جزءاً من انشغال الإنسان بذاته طارحاً جدوىً ومشروعيةً للاشتغال بالنقد التراثيّ، أمّا أركون، لم يهمل التراث غير الحيّ كما فعل الجابريّ وقسّم التراث إلى نموذجين: (التراث التكراريّ باعتباره ظاهرةً اجتماعيةً تكرارية، وبالتالي هو معرّضٌ للتحجر والانقراض، والتراث الحيّ /النموذج والذي يحدّد نظام القيم والأخلاق للمجتمع بأسره)[٤]، ويتضح من التعريفين أنّ دائرة التراث عند الجابري أوسع منها عند أركون باشتمالها بُعداً زمانياً وحضارياً أوسع.

ثانياً: من حيث المنهج والأداة، حيث انطلق المفكرين من النقد والتحليل كأساسٍ لمشروعيهما ولكنّها ابتعدا في وظيفة النقد وأداته، فالجابري استخدم المنهج الموضوعيّ المستند إلى (المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخيّ، والطرح الإيديولوجيّ)، الذي يهدف إلى تحرير التراث من الثقل الأيديولوجيّ المرافق لنشوئه وبالتالي جعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لحاضره، بمعنى كيف نتحرر من سلطة التراث ونمارس نحن عليه سلطتنا، بينما تمثّل منهج أركون بالإسلاميات التطبيقية ذات المنهج الأنثروبولوجيّ الديني الذي يميّز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية أيّ العقل الشفهيّ والعقل الكتابيّ حين التعاطي مع التراث، باستخدام وسائل التفحص التاريخيّ والسيسيولوجيّ والإتنولوجي والألسنيّ والفلسفيّ، بهدف خلق الظروف المناسبة لممارسة فكرٍ إسلاميٍّ محررٍ من الميثيولوجيات[٥]، وهنا نلحظ فرقاً جوهرياً بين أركون والجابري حول الظاهرة الدينية التي شكّلت اهتماماً خاصاً لدى اركون وأراد تحريرها من الميثيولوجيات بينما أركون لم يعطها أولويةً بل ركّز على النصوص التراثيّة التي

(١) مُحَمَّد اركون، الإسلام الأخلاق السياسة، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٩٠)، ص١٧٥..

(٢) مجموعة مؤلفين، مُحَمَّد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة، مرجع سابق، ص

(٣) مُحَمَّد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩١)، ص٤٥.

(٤) مُحَمَّد اركون، تاريخية الفكر العربيّ الإسلاميّ، مرجع سابق، ص١٢٥.

(٥) المرجع السابق، ص٥٨.

تدخل في صُلب ما أنتجه العقل الإسلاميّ الذي اهتم به أركون بخلاف الجابريّ الذي اهتمّ بالعقل العربيّ، واذا كانت مهمة الكشف عن آلية اشتغال العقل الذي أنتج التراث هماً مشتركاً لكلا المفكرين إلّا أنّهما اختلفا في الأداة حيث اعتمد الجابري على النّقد الأبيستمولوجيّ الذي يقوم على البحث عن أصول التفكير ومعاييره وقواعده، ويهتم بتحليل الآليات والطرائق التي يستخدمها العقل في إنتاجه للمعارف التي ينتجها في شتى الميادين، بينما اعتمد أركون على الحفر الفيوللوجيّ والأركيولوجي لدراسة النصوص الدينية، بأدوات سيميائية ألسنية ساعدته على الفصل بين الذات والموضوع المدروس الذي هو النصوص الدينية المؤسسة، الذي عدّها كلاماً مدوّناً، وفي ذات السياق رفض الجابري المقاربة الأنتروبولوجية البنيوية التي تعتمد على علم اللسانيات بمعزلٍ عن بقية المقاربات (لأنّها ستقود- والرأي للجابري- إلى الجمود بداعي إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها)[١].

ثالثاً: من حيث الغائية، شكّل "سؤال الحداثة" هاجساً وهدفاً لكلا المفكرين، ورغم انطلاقهما من ذات الهدف إلّا أنّهما اختلفا في الغاية النهائية، فالجابري انطلق من رؤيةٍ أيديولوجيةٍ غائيةٍ لإنجاز النهضة وتحرير العقل العربيّ، بهدف (إعادة بناء أهداف المشروع النهضويّ العربي بالصورة التي تجعله يستأنف فيها الحاضر والمستقبل)[٢]، بينما اتجه مُحَمَّد أركون إلى إعادة صياغة التراث الإسلاميّ بصورةٍ تسمح باندماج المجتمعات العربية في فضاءات الحداثة الغربية، من خلال مشروع "الأنسنة" (أنسنة النص الدينيّ، أنسنة الخطاب الدينيّ، وأنسنة التاريخ والسياسة)، لإظهار الجوانب العقلانيّة والتّنويريّة في الفكر الإسلاميّ بما يسمح بإزالة العقبات الدوغمائية على طريق الحداثة.

رابعاً: من حيث طبيعة الأزمة المتعلقة بالتراث، فهي عند الجابري أزمة التعامل مع التراث والذي يستند في واقعه الراهن إلى التوظيف الأيديولوجيّ للتراث والفهم التراثيّ له والفهم الاستشراقي للتراث، بينما المطلوب هو التعامل معه بعقلانيةٍ نقديةٍ يقول الجابري: (وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقديةً جديدةً وعقلانيةً مطابقة، وهما: الشرطان الضروريان لكلّ نهضة)[٣]، وبالتالي أزمة التراث هيّ أزمة عقلٍ قبل أن تكون أزمة مضمونٍ تراثيّ، أمّا أركون الذي يتفق مع الجابري بأنّ الأزمة تكمن في التراث، إلّا أنّه لا يراها أزمة عقل، وإنّما أزمة فهم وتأويلٍ سببها سيادة القراءة التراثية المعيارية للتراث التي تعيق حركة المجتمعات العربية نحو الحداثة.

خامساً: حقل الممارسة النقدية، فالجابري اختار "العقل العربيّ" وليس "العقل الإسلاميّ" الذي من المفروض أن تضم كلّ ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه، سواء باللغة العربية أو غيرها، التي لا يمكن أن تتجرد من البعد اللاهوتيّ، بينما مُحَمَّد أركون اعتبر أنّ كلّ ما أنتجه العقل العربيّ الإسلاميّ شفهياً أم كتابياً فلسفياً أم دينياً يجب التوقف عنده ونقده، فلم يستثنِ البعد اللاهوتيّ من الممارسة

---

(١) مُحَمَّد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مرجع سابق، ص٤٣.

(٢) مُحَمَّد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ١٨٢.

(٣) مُحَمَّد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، مايو ١٩٨٢م، ص٨٧.

النقدية، بعكس الجابري الذي استبعده، يقول الجابري في هذا (لا أرى في العالم العربي في وضعيته الراهنة ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي)[١].

مثّل المفكّران الجابري وأركون نهجاً جديداً في مدرسة القراءة المعاصرة للنص الديني، اتسمت بالنقدية الصارمة لأغلب القراءات السابقة، وتماثلت فلسفتهما في نقد آلية إنتاج فهم التراث وهو العقل، فذهب الجابري بمشروعه نحو "نقد العقل العربيّ" بينما اتجه أركون نحو "نقد العقل الإسلاميّ".

المبحث الخامس:
ضرورات تأصيل خطابٍ عقلانيٍ لنقد التراث والعلمانية معاً

الحداثة هيّ منظوماتٌ معرفيةٌ وأيديولوجيةٌ تستند إلى العقل والعقلانية في إحداث تجديدٍ جذريٍّ في المجتمع بناءً على التقدم العلميّ المنجز ورسوخ قيمة التغيير والابتكار في المجتمع، وبالتالي الحداثة ليست فقط مفهوماً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً، وإنما هيّ منهجٌ للتقدم يعارض منهج التقليد، ويقوم على القطيعة المعرفية بالمعنى الباشلاري (غاستون باشلارد) مع ما سبقه من معارف، فالقطيعة لا تعنيّ الإلغاء أو نسف كلّ المنجزات العلمية السابقة ولكن القطيعة تعني نشوء نمطٍ ومنظومةٍ معرفيةٍ جديدةٍ استوعبت منجزات الماضيّ وأسست لمعارف جديدةٍ تحدث قطيعةً في الفهم مع النتائج التي سبقتها، والعلمانية شرط الحداثة ولا تقدُّم بدونها، وهيّ نظريةٌ في المعرفة قبل أن تكون نظريةٌ في السياسية، ولكن في النموذج الغربي لا توجد إشكاليات ترتبط بين الحداثة والعلمانية والقطيعة لأنّها بنيةٌ معرفيةٌ واحدةٌ باتجاهٍ واحدٍ وهو إخراج المجتمعات الأوربية من العصور الوسطى الأوربية، بينما في الحالة العربية أيّ الثقافة العربية فيتم التعامل مع الحداثة والعلمانية والقطيعة على أنّها مكوناتٌ لعملياتٍ معرفيةٍ منفصلةٍ، وحتى داخل كلّ مكونٍ نجد اختلافاً في الفهم وآلية التنزيل في مكون الثقافة العربية، فالعلمانية علمانياتٌ والحداثة حداثات والقطيعة المعرفية قطيعاتٌ معرفيةٌ والأخيرة هيّ لبّ الإشكاليات ومحلّ اختلافٍ بين مفكري الحداثة، بين قطيعة الجابري مع العقل التراثيّ وقطيعة أركون مع فهم التراث وقطيعة عبدالله العروي التي تهدف إلى التوعية بقطيعة أحدثها تراثنا العربيّ مع التاريخ والزمن وضرورة القطع مع التراث، **وبالتالي وتأسيساً على ذلك يمكن طرح التساؤل التالي: هل يمكن تأسيس حداثةٍ عربيةٍ بعيداً عن العلمانية؟ وهل يمكن إعادة قراءة التراث بعيداً عن المنهجية العلمانية؟ والجواب**، هو قطعاً لا برأيّ الباحث، فنزع القداسة عن التراث هو شرط إعادة قراءته، ولا يمكن تأسيس حداثةٍ مع التراث القديم والقراءة التراثية له، لذلك العلمانية هي منهج الحداثة، والتراث عند حسن حنفي (ليس قيمةً في ذاته إلّا بقدر ما يعطي من نظريةٍ علميةٍ في تفسير الواقع)[٢]، ولكن نظراً لما تعانيه فكرة العلمانية من شبهة الإلحاد في ثقافة

---

(١) امبارك حامدي، من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، (تونس: الدار التونسية للكتاب، ط١، ٢٠١٤)، ص١٩٤.

(٢) حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٤، ١٩٩٢)، ص١٣.

العرب السائدة التي روجّت لها المنهجية السلفية، يحاول المفكرون العرب المعاصرون المواءَمة بين التراث والحداثة والعلمانية، يقول الدكتور حسين جمعة (الحداثة ليست متغايرةً مع التراث ولا خروجاً عنه بل هيّ تكييفٌ إنساني حضاريّ بين الأصالة و المعاصرة)(١)، وهو موقفٌ نجده عند الجابري (فالحداثة لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني ارتفاعاً بطريقة التعامل مع مستوى نسميه بالمعاصرة)(٢)، هذه المواقف تعكس حجم الممانعة والمواجهة التي يتلقاها دعاة إعادة قراءة التراث من قبل الوعي الجمعيّ العربيّ المؤسَس على الوعيّ الدينيّ التراثيّ، وبالتالي يرى الباحث أنّه لا يمكن تأسيس حداثةٍ فكريةٍ مبنية على إعادة قراءة التراث بطريقةٍ نقديةٍ وإخضاع هذا التراث لأسئلة العقل إلّا بإعادة تجديد الفكرة العلمانية في المجتمعات العربية أيّ تجديد الخطاب العلمانيّ باعتباره المدخل نحو تأسيس حداثةٍ فكريةٍ مؤسَسةٍ على قطيعةٍ معرفيةٍ مع الفهم التراثيّ للتراث الذي أعاد إنتاج نفسه لقرون، هذا التجديد العلمانيّ يجب أن يسير في مسارين، المسار الأول هو تجديد الآليات وطرق التواصل التي لا تلائم وتناسب احتياجات المتلقين، وابتعاد الخطاب عن مفهوم النخبة بمعنى إخراجه من إطاره الفلسفيّ المعقد النخبويّ وتقديمه بشكلٍ مبسطٍ بعيداً عن الاختزال في المضمون، فالعلمانية ليست مجرد فكرة فصل الدين عن الدولة، والمسار الثانيّ إخضاع المضمون العلمانيّ للمراجعة النقدية والعمل على تبني مقاربةٍ علمانيةٍ تلاقي قبولاً اجتماعياً في وسطها الاجتماعيّ العربيّ، يبدأ بحلّ الإشكال الأساس للعلمانية وهيّ المرجعية الفلسفية، التي تفرضُ أن نتعاملَ مع الفكر العلمانيّ دلالياً كتجربة خبراتٍ وليس قاموسياً كما يفعلُ خصوم العلمانية، فالعلمانية هي نظريةٌ في المعرفة قبل أن تكون نظريةٌ في السياسية، ويعتقد الباحث أنّ تعريف مراد وهبة للعلمانية قد يحلّ إشكالية المرجعية الفلسفية للعلمانية فهيّ برأيه (التفكير في النسبيّ بما هو نسبيّ وليس بما هو مطلق)(٣) أيّ نزع القدّاسة عما هو غير مقدّس، مع التأكيد على أنّ علمنة المجال السياسيّ لن تكلل بالنجاح ما لم يتم علمنة المجال الاجتماعيّ، فـ(العلمانية ليست علمنة للسياسة بل هي علمنة المجال العام بما فيها النظام السياسيّ والاجتماعيّ)(٤)، والنقطة الأهم التي يراها الباحث العقبة الأساسية أمام الحداثة هيّ الاقتصاد والابتكار، فالحداثة الغربية تأسست مع النهضة الاقتصادية المبنية على الاكتشافات العلمية ومكننة الصناعة التي حولت المعرفة بالعلوم إلى تكنولوجيا، بعكس الحالة العربية فـ(الحداثة العربية منذ وفودها إلى الواقع العربيّ وحتى اللحظة لم تنتقل إلى المرحلة التي تكون فيها تقنيةً علمية، وبقيت "نزعة إصلاح" بامتلاك أدواتٍ فكرية فقط)(٥)،

---

(١) حسين جمعة،" الحداثة لا تعني القطيعة مع التراث"، مجلة العلوم الاقتصادية والقانونية، (دمشق: جامعة دمشق، مجلد ٢١، ع ٣-٤، ٢٠٠٥)، ص١٠.

(٢) مُحَمَّد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مرجع سابق، ص ١٥.

(٣) مراد وهبة: ما العلمانية، كتاب ''مُلاّك الحقيقة المطلقة''، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩)، ص ٢٩.

(٤) رفيق حبيب، الوسطية الحضارية تحديات الفكرة والحركة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠١٠)، ص١٥.

(٥) مُحَمَّد جمعة، حداثة العرب وعرب الحداثة، (دمشق: وزارة الثقافة،٢٠٠٢)، ص١٧٦.

لذلك يعتقد الباحث أن المفكرين العرب الحداثيين أغفلوا شرطاً لازماً للانتقال إلى الحداثة وهو أنّ تنوير العقول يتم أولاً بما أنتجه العقل من هذه العلوم، إضافةً لما أنتجه من أفكارٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ و أدبية، وطالما أنّ البنى الاقتصادية ونمط الإنتاج متخلفان سيبقى الإنتاج الفكريّ للمفكرين العرب الحداثيين (تراثاً فكرياً).

خاتمة الدراسة

تأسست القطيعة المعرفية كنهج على يد رينيه ديكارت مؤسس الفلسفة الحداثية والذي أبدع قانون السببية لردّ الظواهر إلى أسبابها بعيداً عن التفسيرات الميتافيزيقية، وتجذّرت مع غاستون باشلارد، وأصبحت فلسفة العلم فكراً نقدياً تحليلياً تاريخياً مستقلاً، فكانت القطيعة المعرفية مع المعارف السابقة سبباً في الانتقال من العصور الوسطى إلى عصر النهضة الأوربيّ ولاحقاً تجذّير الحداثة على صعيد العلوم، وساهم في انتشار الديكارتية عاملٌ حاسمٌ حينها وهو معاصرتها لحركة الإصلاح الدينيّ في القرنيين الخامس عشر والسادس عشر ميلاديّ، لتشكّل العلمانية (فصل الدينيّ عن السياسيّ) والديكارتية (القطيعة المعرفية مع العصور الوسطى) ولاحقاً الدولة القومية (الهوية الوطنية) جوهر النهضة وتجتمع مع (فلسفة التنوير/نقد العقل) لتشكّل جوهر الحداثة التي تجذّرت مع فلسفة غاستون باشلارد، ولكن مع انتقال هذه التجربة والمقصود هنا تجربة النهضة وليس الحداثة إلى الثقافة العربية عانت من ثلاث إشكاليات أعاقت حركتها، ولكن بدايةً لابدّ من تفصيل لماذا هيّ حركة نهضة وليست حركة حداثةٍ رغم انتماء روادها من العقلانيين العرب إلى فلسفة التنوير(نقد العقل)؟، والجواب يكمن في طريقة التعاطي مع التراث، فعلى شاكلة عصر النهضة الأوربي اتجه رواد النهضة من العقلانيين العرب إلى إحداث قطيعةٍ مع الماضي في فهمنا للتراث لاكتشاف الجوانب العقلانية فيه في نموذجٍ مشابهٍ للحركة النهضوية الأوربية التي بدأت في القطع مع العصور الوسطى وإحياء الفلسفة اليونانية والإغريقية لاكتشاف العقل وأهميته أيّ إحياء التراث اليونانيّ، وليس الاتجاه إلى خلق تراثٍ جديدٍ يصنعه العقل الحاضر وهو جوهر التنوير، وبالعودة إلى الإشكاليات التي أعاقت مرحلة النهضة فالإشكالية الأولى هيّ تعثر حركة الإصلاح الدينيّ "الإسلاميّ" التي كانت سلفيّة الطابع، سواءٌ سلفية محمّد عبده التي تدعو إلى تحرير الفكر من قيد التَّقليد، وفهْمُ الدين على طريقة سلف الأمَّة قبل ظهور الخلاف، أم سلفيّة محمّد بن عبد الوهاب النصوصية (ظاهر النص) التي تركّز على فهم السّلف للنص وتكّفر من يخالفهم المعتقد وانتشار الثانية أكثر من الأولى، ورغم ظهور مدرسة "عقلنة الإسلام" من اتباع محمّد عبده ومنهم طه حسين إلّا أنهّا بقيت نشاطاً فكرياً لأصحابها، فبدل أن يكون الإصلاح طريقاً نحو التجديد أصبح الإصلاح بالمعنى السلفيّ التراثيّ وهو الأكثر انتشاراً عائقاً دوجمائياً أمام العقلنة، وبالتالي لم تخرج الحركة الإصلاحية عن فكرة إحياء علوم الدين وليس التجديد في فهم الدين، والإشكالية الثانية هيّ العلمانية والتي تحولت إلى شبهة إلحاد في الثقافة العربية، والإشكالية الثالثة وهو ضعف العلوم الفيزيائية والتطبيقية، وهنا يتضح جليّاً أنّ المشكلة كانت ولازالت تكمن في سؤال التعامل مع التراث منذ طرحه في بدايات حركة الإصلاح

الدينيّ العربية، **ولكن مع الحركة** الفكرية الجديدة دشن روّاد العقلانية العربية الجابري وأركون والعروي وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد... مرحلةً جديدةً في محاولة عقلنة التراث الإسلاميّ وفق مناهج الاجتماعيات والأنثروبولوجيا واللسانيات والأركيولوجيا، وذلك بالاستفادة من التجربة الغربية وعلومها، هذه العقلنة تعني إعادة قراءة التراث بكليّته لاكتشاف الجوانب العقلانية بداخله والاستفادة منها، وتقليص الفجوة المعرفية لمجتمعاتنا العربية مع المجتمعات الغربية عموماً، وانتقل نقد التراث مع الجابري وأركون من نقد مسائل معينة من التراث إلى نقد النظام المعرفيّ الذي أنتج هذه المسائل، وكانت فلسفة القطيعة المعرفية حاضرة عند أغلب روّاد هذه الحركة الجديدة متأثرين جميعاً بفلسفة غاستون باشلارد، واتفقوا على ضرورة القطيعة مع الماضي في التعامل مع التراث وليس القطيعة مع التراث ذاته، سواءٌ بقطيعة الجابري مع أدوات قراءة التراث "التراثية"، أم قطيعة أركون مع الفهم التراثيّ للتراث أم قطيعة العروي مع الوعي المشكّل مع التراث، لتشكّل مفهوم القطيعة المستند إلى العلمانية كنهجٍ أساسَ الانتقال إلى الحداثة، ورغم أهمية ما قدّمه روّاد هذه الحركة إلى الثقافة العربية ومشروعيّ النهضة وتجديد العقل العربيّ إلّا أنّها لم تبلغ بعد مرحلة التأثير على الوعيّ الاجتماعيّ، فلاهيّ تحولت إلى حركةٍ مجتمعيةٍ ولا هيّ قاربت التقنية العلمية، فلا يمكن تصور حداثةٍ كمشروعٍ سياسيٍّ إلّا إذا كانت تعبيراً عن سيرورةٍ اجتماعيةٍ علميةٍ اقتصاديةٍ معرفيةٍ تنزع نحو الحداثة.

وفيما يلي أهم نتائج الدراسة:

١. العلمانية شرط الحداثة وأحد مقوماتها ولا يمكن تصور حداثةٍ من دونها، والشرط الثاني هو القراءة النقدية للتراث، بأدواتٍ نقديةٍ حديثة، وإحداث قطيعةٍ مع الفهم التراثيّ للتراث.

٢. شكّلت العلمانية حيزاً خاصاً في فكر كلا المفكرين ولكنّها ليست في ذات الجرأة في الطرح والتبني، فالمفكر العربي الجابري اعتبر أنّ العلمانية ليست قضيةً في الفكر العربيّ المعاصر، وتثير الجدل، ويمكن استبدالها بمضامينها العقلانية والديموقراطية، بخلاف المفكر العربي اركون الذي عدّها من مكتسبات الروح البشرية، وبالتالي عمل على إيجاد مرجعيةٍ جديدةٍ للعلمنة ولكن من داخل الثقافة العربية ذاتها، وبالتالي المفكر اركون كان أكثر جرأةً في الطرح العلمانيّ وتبنيه، بينما الجابري حاول إيجاد صيغة وسط لحلّ الجدل العلمانيّ – الإسلاميّ.

٣. القطيعة المعرفية عند كلّ من الجابري وأركون هيّ شرط الحداثة، حداثةٌ أرادها الجابري عربيةً خالصةً بعد استيعاب الجوانب العقلانية في تراثنا والابتعاد عن "ثقافة التغريب"، بينما أرادها أركون حداثةً تسمح باندماج المجتمعات العربية في حركة الحداثة العالمية.

٤. انطلق كلا المفكرين من ذات الأساس لإنجاز مشروع الحداثة وهيّ القطيعة المعرفية مع التراث، ولكنّهما اختلفا في طبيعتها وهدفها، حيث أرادها الجابريّ قطيعةً مع "الفعل العقليّ" أيّ الأدوات الذهنية والمفاهيم والوسائل المستخدمة في عصر الانحطاط، بينما أرادها أركون قطيعةً مع القراءة التراثية – الميثولوجية للتراث، أمّا من حيث هدف هذه القطيعة المعرفية فأركون أراد

من خلالها تحرير الفكر الإسلاميّ من إكراهات التفسيرات التراثية وقسريتها بعد أن تحولت إلى تفسيراتٍ معياريةٍ لا يمكن الخروج عنها، أو حتى الطعن بصحتها، بينما الجابري أراد من خلالها تحرير بنية العقل العربيّ والوعي العربيّ من سلطة التراث ذاته، ليمارس العقل سلطة على التراث وليس العكس.

المراجع والمصادر المستخدمة في الدّراسة

أولاً: المراجع في اللغة العربية.

- إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية، دار النحوي للطبع والنشر، مصر، د. ط، ١٩٢٩.
- ابن منظور: لسان العرب، (بيروت: دار صادر، مجلد ٧، ط ٢، ١٩٩٩).
- امبارك حامدي، من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، (تونس: الدار التونسية للكتاب، ط١، ٢٠١٤).
- جدعان فهمي، نظرية التراث، (عمان: دار الشروق، ط١، ١٩٨٥).
- حسن حنفي، التراث والتجديد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٤، ١٩٩٢).
- رزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثيّ العربي المعاصر، (بيروت: منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، ٢٠١٢).
- رفيق حبيب، الوسطية الحضارية تحديات الفكرة والحركة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠١٠).
- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، ج١، ٢٠١١).
- فوزي رشيد، سرجون الأكدى، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ط١ ،١٩٩٠).
- مجموعة مؤلفين، مُحَّد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٦).
- مُحَّد الشيخ: مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، (الدار البيضاء: منشورات الزمن، سلسلة شرفات، ع ١٣، ط١).
- مُحَّد جمعة، حداثة العرب وعرب الحداثة، (دمشق: وزارة الثقافة،٢٠٠٢).
- مُحَّد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب،٢٠٠٢).
- مُحَّد عابد الجابري، التراث والحداثة، (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩١).
- مُحَّد عابد الجابري، التراث والحداثة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١).

- مُحَّد عابد الجابري، العقل السياسيّ العربيّ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠٠٠).
- مُحَّد عابد الجابري، نحن والتراث، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٦، ١٩٩٣).
- مُحَّد عابد الجابري، وجهة نظر، (الرباط: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢).
- مُحَّد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، (الكويت: دار الدعوة للنشر، ط١ ١٩٩٦،).
- مُحَّد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلارد، (بيروت: دار الطليعة، ط ١ ١٩٨٠،).

ثانياً: الكتب المترجمة.

- مُحَّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.٣، ١٩٩٨).
- جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة ط١، ٢٠٠٨).
- مُحَّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء، ط٢، ١٩٩٦).
- مُحَّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦).
- مُحَّد أركون، العلمنة والدين: الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، الطبعة الثالثة ١٩٩٦).
- مُحَّد أركون، الإسلام وأروبا الغرب/رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط٢ ،٢٠٠١).
- مُحَّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط٦ ،٢٠١٢).
- مُحَّد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٩٠).

ثالثاً: المجلات المحكّمة.

حسين جمعة،" الحداثة لا تعني القطيعة مع التراث"، مجلة العلوم الاقتصادية والقانونية، (دمشق: جامعة دمشق، مجلد ٢١، ع ٣-٤، ٢٠٠٥).

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ شتاء/ ٢٠١٩

الأدب الفلسفي والثنائيات الضدية

أ.د. سمر الديوب *

كل ما هو موجود متضاد.. وكل ما هو متضاد موجود.

ابن رشد

مقدمة

ننطلق في هذا البحث من فرضية أن إيقاع الكون مبني على اجتماع المتضادات، وقد رصدنا حضور الثنائيات الضدية في الأدب الفلسفي.

ولتحقيق هذه الغاية ندرس حضور الثنائيات الضدية في عينية ابن سينا في النفس، وفي أدب أبي حيان التوحيدي.

والثنائية (Dualism) نظرية فلسفية تقول بازدواج المبادئ المفسّرة للكون، ومنها ثنائية الأضداد وتعاقبها، فهي تعدّ الجوهرين: الروحي، والمادي جوهرين متساويين، لا ينحلّ أحدهما في الآخر، خلاف الواحدية.

وتتمثل خلاصة الفلسفة المادية الثنائية في أنها اجتماع الأضداد؛ إذ يتغلب الضد على ضده، فلا توجد حالة إلا وهي تنطوي على ما يتضاد معها، فلا تبلغ تمامها إلا بظهور الضد، فالتضاد – حسب الفلسفة– جذر كل مادة حيوية. (١)

والثنائية من الملامح البارزة لفلسفة أفلاطونPlato ، وديكارتR. Descartes ، وكانت، وتشير الثنائية إلى أصل العالم القائم على مبدأين متضادين متمايزين: الوجود المادي، والوجود الذهني، فكل كيان يمتلك صفاته الخاصة والمتضادة مع الكيان الآخر، وعبّرت نظرية المثل عند أفلاطون عن

---

* جامعة البعث.

(١) في القرن السادس قبل الميلاد ظهر ما يُعرَف بأبحاث إنكسمندر، وهو فيلسوف إغريقي يعدّ أول فيلسوف تتأكد المعرفة في حياته، ويقال إنه أول من وضع خريطة للعالم، وله كتاب طبيعة الأشياء، شرح فيه نظرته حول العالم، وأنه من مبدأ اللا متناهي؛ أي المادة الأولى التي تجمع الأضداد كلها، وبفعل الحركة تنفصل، وتتصل ثانية، وتتولد منها الكائنات والأشياء. انظر: عبد المنعم حفني: ٢٠١٠، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ج١/ ٢٠٣

أنموذج مثالي للفكر الثنائي، وأقام أفلاطون فكره الاثنيني على ثنائية الحقيقي؛ أي المثل، واللا حقيقي؛ أي الموضوع الحسي الذي يمثل اللا يقين، وهو موجود؛ لأنه ظلّ، ومرآة تظهر ذلك المثال.

وحاول أرسطو تجاوز ثنائية أفلاطون، فظهرت الثنائية في الفلسفة الأرسطية في قطبي الوجود: المادة/ الصورة، ويرفض أرسطو التقاء المتضادات مع أنها موجودة في الطبيعة، فتمثل المادة الإمكان الوجودي، وتمثل الصورة الوجود الفعلي.

وفي العصر الحديث يطالعنا رينيه ديكارت بثنائيته، فالعقل والجسد غير متوائمين، رأى ديكارت أن العقل غير مادي، ويقصد به الإدراك والوعي الذاتي، وفرّقه عن الدماغ بأنه موضع الذكاء، فكان أول من صاغ ثنائية العقل، والجسد.(١)

١-الثنائيات الضدية (Binary Oppositions) لغة واصطلاحاً

تعود الثنائيات إلى الجذر الثلاثي ث ن ي، ومن معانيها تكرار الشيء مرتين متواليتين(٢) والثّني: ردّ الشيء بعضه على بعض(٣) وقيل: إن الثنائي من الأشياء ما كان ذا شقين(٤)

يتعين على ما سبق أن دلالات الثنائيات تفترض وجود طرفين، وتعتمد على التثنية، وهذان الاثنان قد يكونان متواليين، أو معطوفين، أو متزامنين.

ويدلّ المعنى اللغوي للثنائيات على ما هو أكثر من الواحد مهما كان عدد الثنائيات، فقد تتعدد الثنائيات، لكنها تظل تدور في فلك الرقم اثنين.

ويعني لفظ الثنائية ضعف العدد واحد، وقد يكون هذا الضّعف شبيهه، أو نظيره، أو ضدّه، ويعني هذا الأمر أن العدد "واحد" يشكّل مع واحد آخر ثنائية مهما كانت العلاقة بينهما، وفي هذه الحال يلازم كلّ طرف من طرفي الثنائية الآخر، ولا ينفكّ عنه، وإذا كان قابلاً للانفكاك عنه انتفت عنه صفة الثنائية.

ويختلف المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي من جهة عمقه، وأبعاده الفلسفية والعلمية، فقد عرّفها المعجم الفلسفي بأنّ "الثنائي من الأشياء ما كان ذا شقين، والثنائية هي القول بزوجية المبادئ

---

(١) للتوسع في هذه الفكرة انظر:
موقع ويكيبيديا- الموسوعة الحرّة- ثنائية ديكارتية، ٢٠١٦/١١/٢٦
http://ar.wikipedia.org

(٢) ثني من تكرير الشيء مرتين، أو جعله شيئين متواليين أو متباينين، والثني: الأمر يعاد مرتين، يقال للمرأة ثني إذا ولدت اثنين. انظر أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، مادة ثني.

(٣) ثنى الشيء ثنياً: ردّ بعضه على بعض، ثنيت الشيء ثنياً: عطفته، ومنها يقال: ثنيته: إذا صرتُ له ثانياً، وثنّيته تثنية؛ أي جعلته اثنين، وجاء القوم مثنى مثنى؛ أي اثنين اثنين. انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة ثني

(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ٣٧٩.

المفسّرة للكون، كثنائية الأضداد وتعاقبها، أو ثنائية الواحد والمادة- من جهة ماهية مبدأ عدم التعيين- أو ثنائية الواحد وغير المتناهي عند الفيثاغورثيين أو ثنائية عالم المثل وعالم المحسوسات عند أفلاطون ... الخ، والثنائية مرادفة للاثنينية، وهي كون الطبيعة ذات مبدأين، ويقابلها كون الطبيعة ذات مبدأ واحد، أو عدة مبادئ (الثنوية والاثنينية)"(١)

ويعني الكلام السابق أن الاثنينية تفترض اشتمال الشيء على مبدأين مستقلين لا يذوب أحدهما في الآخر، ولا يشبهه، كالظلام والنور، والليل والنهار...

وتقوم الثنائية بوصفها فكرة فلسفية على فكرة أن ثمة قدرة على الربط بين الظواهر التي يبدو أنها منفصلة، فالتضاد رابطة مثل التماثل، والتناقض رابطة؛ لأنه يعني نفي النقيض، فوجود الحق ينفي وجود الباطل؛ لذا يدخل الحق والباطل في علاقة تناقض، أما وجود الأبيض فيتضاد مع الأسود، فالعلاقة بينهما علاقة تضاد، فالضد "مقولة تعبر عن جانب واحد من جوانب التناقض ووحدة الأضداد، والجوانب والاتجاهات المتضادة بشكل حاد تشكل تناقضاً يعدُّ هو القوة المحرّكة مصدر تطور الأشياء... والضد مقابل الاختلافات التي لا يكون فيها التناقض قد نضج بعد ولا يزال يوجد بذاته إلى حدّ كبير يعني تناقضاً متطوراً أبرز في المقدمة، ووصل إلى مرحلة أعلى من تطوره عندما يصل صراع الأضداد والاتجاهات إلى المكان النهائي لتطور مراحلها"(٢)

فالحالتان المتضادتان إذا تتالتا، أو اجتمعتا معاً في نفس المدرك كان شعوره بهما أتم وأوضح، وهذا لا يَصدق على الإحساسات والإدراكات والصور العقلية فحسب بل يصدق على جميع حالات الشعور كاللذة والألم والتعب والراحة.. فالحالات النفسية المتضادة يوضح بعضها بعضاً، وبضدِّها تتميز الأشياء، وقانون التضاد أحد قوانين التداعي والتقابل.(٣)

ويشترط في الضدين أن يكونا من جنس واحد كاللذة / الألم "هما من الكيفيات النفسية الأولية، فليست اللذة خروجاً من الألم، ولا الألم خروجاً من اللذة، بل اللذة والألم كلاهما وجوديان، ولكل منهما شروط خاصة تدل على أنهما إيجابيان"٧ والإيجاب / السلب "والإيجاب عند الفلاسفة هو إيقاع النسبة وإيجادها، وفي الجملة هو الحكم بوجود محمول لموضوع، وهو نقيض السلب، كما أن الإثبات هو نقيض النفي"(٤)

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ٣٧٩.

(٢) المعجم الفلسفي، ص١٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٤) تناقضت أقوالهما: تخالفت، تعارضت، تباينت، تناقض البائع والمشتري البيع: نقضاه، أبطلاه... وفي كلامه تناقض: بعضه يقتضي إبطال بعض. انظر لسان العرب، مادة نقض.

٢-الثنائيات الضدية والمصطلحات المتعارضة معها

تعني الثنائيات الضدية وجود أمرين متضادين مرتبطين برباط واحد، وهي فكرة يقوم عليها إيقاع الكون، إنها قانون الكون، وناموس الطبيعة الكونية، فالنور والظلمة في النهار والليل ثنائية ضدية يجمعها اليوم، والفرح والحزن متضادان، ويختفي أحدهما وراء الآخر، وكذلك النجاح والفشل، والغنى والفقر، والعلم والجهل....

لكن العلاقة بين الثنائيات الضدية علاقة تضاد؛ أي تواز بين طرفي الثنائية، أما علاقة التناقض فتقوم على النفي، فوجود طرف ينفي وجود الطرف الآخر.

والتناقض لغوياً إبطال بعض الكلام بعضه، فلا يمكن أن يكون نور وظلام في الوقت نفسه، فهو التخالف، والتعارض، والإبطال[١]

أما التناقض (Contradiction) اصطلاحاً فهو القول إن الشيء لا يمكن أن يكون حقاً وباطلاً معاً. فقد تتعدد أضداد الشيء، لكنّ له نقيضاً واحداً.

وللتناقض قانونه الخاص، فالقضيتان المتناقضتان لا تصدقان معاً، ولا تكذبان معاً، وإذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، فالتناقض "اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب اختلافاً يلزم عنه لذاته أن يكون أحدهما صادقاً، والآخر كاذباً"[٢]فالثلج لا يكون أبيض وغير أبيض معاً، فهذا يسمى بمبدأ الاثنينية. أما إذا قلنا: زيد عالم، وعمرو ليس بعالم فلا يتحقق التناقض.

وإذا كان التضاد يقع في الأفعال فإن التناقض في الأقوال، لكن الصفتين المتناقضتين لا تصدقان على شيء واحد في الوقت نفسه، ومن الجهة نفسها، ولا تكذبان. فالأسود والأبيض متضادان، لكن الأسود واللا أسود متناقضان، ففي التناقض إذا صدقت إحدى الصفتين على شيء فالأخرى كاذبة حكماً، فيجب أن تصدق إحدى الصفتين، وتكذب الأخرى.

ويختلط مصطلح الثنائية بمصطلح الثنوية، وهو المعتقد الذي يقول بوجود أصلين أو مبدأين متناقضين وراء مظاهر الوجود، وصيرورة الزمن والتاريخ. وهذان المبدآن شيمتهما الصراع من أجل أن يلغي أحدهما الآخر.[١١] ولا يتفق هذا التعريف مع مصطلح الثنائيات الضدية؛ إذ تكون العلاقة بين الطرفين المتضادين علاقة تكامل.

---

(١) ابن سينا، الشفاء- كتاب العبارة، القاهرة، ص٦٧

(٢) للتوسع انظر: فراس السواح، الرحمن والشيطان- الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، ص١١ ويرى الباحث أنه يمكن تقسيم المعتقدات الثنوية من جهة شكلها ومضمونها إلى ثلاث فئات: الثنوية المطلقة، الثنوية الجذرية، الثنوية المعتدلة. المرجع السابق، ص١٢

أما مصطلح القطبية فيقول بوجود ثنائية أصلية لها قطبان متعارضان، في كل شيء، ولكنهما متعاونان، ولا قيام لأحدهما من غير الآخر. ومن تضادهما، وتعاونهما تنشأ مظاهر الوجود، وتستمر. والأنموذج الذي يفسر القطبية معتقد التاو الصيني الذي وضع أسسه العالم "لاو تسو" ق٦ ق.م فالتاو مبدأ أزلي قديم، هو القاع الكلي للوجود، ومن هذا المبدأ صدرت قوتان مجردتان هما قوة اليانغ الموجبة، وقوة الين السالبة، وبدوران هاتين القوتين المتضادتين نشأ كل شيء. فالأبيض قوة يانغ يرمز إلى النور، والين قوة سالبة/ أسود يرمز إلى الظلام، ولكن لا يمكن فصل النور عن الظلام، ولا يسعى أحدهما إلى التغلب على الآخر، أو إقصائه؛ لأن غلبة طرف على طرف أو إقصاءه تعود بالكون إلى حالة الهيولى التي نشأ عنها. إنهما قطبان كقطبي المغناطيس، لا يعمل إلا بوجودهما معاً.

ويعني الكلام السابق أن ثمة فرقاً بين القطبية والثنوية، ففي القطبية صراع شكلي بين طرفي الثنائية، وتكامل في المستوى العميق، أما الثنوية فتمثل الصراع الذي يسعى إلى إقصاء أحد الطرفين الآخر.

ويختلف مصطلح الثنائيات الضدية عن التناظر، فالتناظر لغوياً نظير الشيء، ومثله، ويحيل التناظر على معنى التساوي، والشبه، والتجادل(١) ويعني المعنى اللغوي أن التناظر علاقة بين طرفين؛ إذ يكون الشيء متناظراً بالنسبة إلى شيء آخر.

والتناظر علمياً هو عدم التغير في جملة إن حدث تحويل ما، فالمربع مثلاً إذا قمنا بتدويره بزاوية قائمة فلن نستطيع التمييز بين المربع قبل التدوير وبعده، ونسمي هذا تناظراً بالنسبة إلى التدوير، وهو أساس مهم جداً في الفيزياء النظرية.(٢)

والتناظر خاصية يمكن بها وصف العديد من الأشياء كالأجسام الهندسية، والمعادلات الرياضية.

وحين نتحدث عن التناظر نتحدث عن ثنائية يناظر أحد طرفيها الطرف الآخر. ونواجه التناظر في أبسط مستوياته حين ننظر إلى خيالنا في المرآة المستوية، وليس مصطلح التناظر مقابلاً لمصطلح الوحدة، وحين يكون الطرفان متناظرين فنحن نرفعهما إلى مستوى الوحدة، فتكون الوحدة على حساب التعددية، فكل طرف من طرفي الثنائية لقطة، ويشكّل الطرفان وحدة. (٣)

ويشترك التناظر مع الترادف، ففي المصطلحين يأتي المعنى وما يشبهه، لكن يتمّ التفريق بينهما من جهة أن الترادف يكون بين مفردتين، والتناظر يكون أوسع بين جملتين.

---

(١) تناظر الحاضرون: نظر بعضهم إلى بعض، وتناظرت البيوت: تقابلت، وتناظرا في الموضوع: تجادلا وتحاجّا، وناظره: صار مثيلاً له، ومساوياً، ونظير الشيء مثله. انظر لسان العرب، مادة نظر.

(٢) انظر موقع "الباحثون السوريون": *http://www.syr-res.com/article/4423.html*

(٣)للتفصيل في مصطلح التناظر انظر: *http://ar.wikipedia.org/wiki*

٣-الثنائيات الضدية والمصطلحات المتداخلة معها

الديالكتيك هو علم دراسة الأضداد الموجودة في الأشياء، ومحاولة فهمها، وإيجاد حلول لها، ويعدّ هيغل G.W.F. Hegel أول فيلسوف تكلّم على الجدل، وأخذ منه ماركس K.H. Marx ما يعرف بالديالكتيكية المادية. وقد عدّ هيغل الفكر سابقاً المادة، وعد المادة انعكاساً للوعي، فالظواهر الطبيعية والاجتماعية كلها تقوم على أساس ثنائية المطلق/ العقل، أو الروح/ الفكرة المطلقة. ورأى في صراع الأضداد الدافع لكل تطور، وعرف قانون نفي النفي، ويلتقي ديالكتيك هيغل ديالكتيك ماركس الذي أخذ عنه، وطوّر أفكاره.(١)

وتعد وحدة صراع الأضداد أهم قوانين الجدل/ الديالكتيك، ويعني أن الظاهرة وضدها موجودان في وحدة، لا ينفصلان، فكل ظاهرة تحمل ضدها معها في الوحدة نفسها.

وفي الوحدة الواحدة تكون الأضداد في حال حركة مستمرة، وصراع دائم، فالقديم والجديد ضدان، ويوجدان معاً، ولا ينفي أحدهما الآخر، بل يتصارعان. وينتهي صراع الأضداد في الجدل بسيطرة أحد الضدين. ولا ينفي الضد ظهور ضد جديد، وإلا توقف التطور.

ويقوم مصطلح الثنائيات الضدية على الوحدة التي تشتمل على تعددية داخلية، وتأخذ شكل مركبات ثنائية يحكمها التضاد بين طرفين متضادين، ويمكن أن تتولد صور لا نهائية من المتضادات.

ومصطلح التقابل مظهر من مظاهر العلاقة بين الألفاظ والمعاني، والعلاقة بينهما جدلية، وتتباين العلاقة بين الألفاظ والمعاني بتباين الأنساق الثقافية للألفاظ، فتتضاد مفردتان لغوياً، أو يكون للفظ الواحد دلالتان متضادتان، كالجَوْن الذي يحيل على الأبيض والأسود معاً.

ويخضع التقابل لمبدأ الثنائية الازدواجية بوصفها مبدأ أساسياً يحكم الظاهرة التقابلية، وثمة جوانب متضادة، وجوانب مشتركة بين المتقابلين، فذكر وأنثى يختلفان جنساً، ويشتركان في البعد الإنساني، والأداء الوظيفي، وربما يمكن القول إن التضاد بين المتقابلين أقل من درجة التماثل، فكل مقابل يدل على مقابله بطريقة غير مباشرة.

وتتقارب الكلمات المتصاحبة دلالياً مشكّلة ترادفاً، وتتباعد دلالياً مشكّلة التضاد، وهذا ما دفع إلى القول: إن المتقابلين في الحقيقة مترادفان لكن من نوع خاص.

ومصطلح المفارقة قريب من الثنائيات الضدية، وهو لغةً من الجذر الثلاثي فرق، وفارق الشيء مفارقة وفراقاً باينه(٢)، والمعنى الاصطلاحي قريب من المعنى اللغوي، ويتفق معه، فهي العدول إلى اللا متوقَّع في الخطاب.

---

(١) للتوسع في المادية الجدلية انظر: - فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت: ١٩٧٩، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.

(٢) لسان العرب، مادة فرق

المفارقة صيغة بلاغية تعبر عن القصد باستخدام كلمات تحمل المعنى المضاد، والأصل الإغريقي لهذه الكلمة هو "آيرون" أحد الشخصيات في الكوميديا الذي صفته آيرونيئيا؛ أي التظاهر والادعاء بغير الحقيقة، ويفيد الاسم معنى المفرّق الذي يفرّق بين الحقيقة والمظهر.(١)

وتعتمد المفارقة على أسلوب مراوغة، فهي حيلة كلامية، وإشارية، تقوم على إظهار جدليات الصراع. إنها توليف ضدي يجمع الأجزاء المتنافرة في سياق واحد.

ويتجلى أثر المفارقة في المتلقي حين تفارق توقعاته، وتعبر عن رؤية للعالم، فيوجِد صانع المفارقة عوالم متصارعة متضادة يقدّم بها رؤية للعالم والوجود برؤية مغايرة، فثمة علاقة ضدية في بنية النص المفارِق تثير في المتلقي الرغبة لاكتشافها.

ويعني الكلام السابق أن المفارقة على علاقة بلعبة الأضداد، فينحرف الخطاب عند نقطة معينة، وتفارق المفارقة الحقيقة، والواقع حين حين تنتقل بالمتلقي من العفوي إلى اللا المتوقَّع.

وتتداخل بعض المصطلحات في الدرس النقدي البلاغي القديم مع مفهوم الثنائيات الضدية، ومن هذه المصطلحات الطباق، والتكافؤ، والتضاد.

فالطباق هو الجمع بين الشيء وضده على مستوى الجملة، أو على مستوى البيت من القصيدة. يقول أبو هلال العسكري: "قد أجمع الناس أن المطابقة في الكلام هو الجمع بين الشيء وضده في جزء من أجزاء الرسالة، أو الخطبة، أو البيت من بيوت القصيدة، مثل الجمع بين البياض والسواد، والليل والنهار، والحر والبرد.."(٢)

وورد مصطلح التكافؤ عند قدامة بن جعفر في حديثه عن نعوت المعاني، ويقصد به الطرفين المتقابلين من جهة السلب والإيجاب، أو غيرهما. وقد ورد لديه أيضاً على مستوى الجملة، وهو تكافؤ لغوي "ومن نعوت المعاني التكافؤ، وهو أن يصف الشاعر شيئاً، أو يذمه، ويتكلم فيه، أي معنى كان، فيأتي بمعنيين متكافئين، والذي أريد بقولي متكافئين في هذا الموضع أي متقابلين إما من جهة المصادرة، أو السلب والإيجاب، أو غيرهما من أقسام التقابل، مثل قول أبي الشغب العبسي:

حلو الشمائل وهو مرٌّ باسلٌ — يحمي الذِّمارَ صبيحةَ الأرهانِ

فقوله مرّ وحلو تكافؤ"(٣)

وقد وردت المصطلحات الثلاثة السابقة: الطباق والتضاد والتكافؤ لدى يحيى بن حمزة العلوي بالمعنى السابق نفسه، وهو الإتيان بالشيء وضده في الكلام: "واعلم أن هذا النوع من البديع متفق

(١) جون ماكوين، الترميز– موسوعة المصطلح النقدي، ص٩٥.
(٢) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص٣٣٩
(٣) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص١٤٧–١٤٨

على صحة معناه، وعلى تسميته بالتضاد والتكافؤ، وإنما وقع الخلاف في تسميته بالطباق والمطابقة والتطبيق، فأكثر علماء البيان على تلقيبه بما ذكرناه إلا قدامة الكاتب فإنه قال: لقب المطابقة يليق بالتجنيس؛ لأنها مأخوذة من مطابقة الفرس والبعير لوضع رجله مكان يده عند السير، وليس هذا منه، وزعموا أنه يسمى طباقاً من غير اشتقاق، والأجود تلقيبه بالمقابلة؛ لأن الضدّين يتقابلان كالسواد والبياض، وغير ذلك من الأضداد من غير حاجة إلى تلقيبه بالطباق والمقابلة..."[١]

ولا يخرج النقاد والبلاغيون القدماء عن معنى واحد ورد عندهم، فالطباق ويشبهه التكافؤ، والمطابق، والتطبيق، والمقابلة، والتضاد. وقد ورد عند ثعلب مصطلح مجاورة الأضداد، وقصد به تكرير اللفظة بمعنيين مختلفين[٢] وقد ورد التضاد لدى النقاد القدامى بمعنى الطباق.[٣]

إن ثمة تعدداً اصطلاحياً لكن الحقيقة أن بلاغيينا القدامى أغفلوا الوظيفة الفكرية العميقة للتضاد، وعلاقته بالأنساق الثقافية في النص الأدبي، ونظروا إليه على أنه الجمع بين الشيء وضدّه. ويعدّ عبد القاهر الجرجاني استثنائياً حين تحدث عن أهمية التضاد في تشكيل الصورة الفنية قائلاً: "وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بعد ما بين المشرق والمغرب، ويجمع ما بين المشئم والمعرِق.. ويريك التئام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين، كما يقال في الممدوح هو حياة لأوليائه، موت لأعدائه، ويجعل الشيء من جهة ماء، ومن أخرى ناراً"[٤]

خاطب الجرجاني العقل في أثناء كلامه على التضاد، ومعنى ذلك أنه يدرك أثر الثنائيات الضدية المتشكلة ضمن أنساق ضدية في خلق المعنى في النص.

في الصورة لدى الجرجاني تنصهر الثنائيات الضدية؛ لتولّد المعنى، وفي حديثه عن التضاد يخاطب عقل المتلقي، فالتضاد نزعة عقلية في النهاية، ويدرك الأثر النفسي الذي يولّده اجتماع الضدين لدى المتلقي.

4-الشعر الفلسفي: عينية ابن سينا أنموذجاً

صوّرت قريحة الشاعر الفيلسوف ابن سينا ثنائية النفس، والجسد. فالجسد بعد فراق الروح يغدو طللاً، والعناصر الطبيعية الأربعة "الحرارة، والرطوبة، والبرودة، واليبوسة" تهبّ على مادة الجسد فتنطمس المعالم الأولى، ويتشوه، وتتنكّر الروح له، فالروح خالدة، تروح وتغدو، ولا تتحلل، وتفنى كالجسد.

---

(١) يحيى بن حمزة العلوي، كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج٢/٣٧٧

(٢) أبو العباس ثعلب، قواعد الشعر، ص٣٤

(٣) أبو بكر الرازي، روضة الفصاحة، ص٢٣٢-٢٣٨

(٤) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ط١، ص٣٢

لاحظ ابن سينا أن النفس والجسد يمثلان وحدة، وتصدر الظواهر النفسية والعقلية عنهما معاً، وكانت له شخصيته المستقلة حين عمل على إثبات النفس الإنسانية، ومغايرتها الجسم، وهي براهين لم يسبق إليها، ومهّدت لمن جاء بعده من فلاسفة العصر الحديث.

كما لاحظ أن الظواهر النفسية تستلزم المادة، ولا تتم إلا فيها فـ"اسم النفس لا يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبّرة للأبدان، ومقيسة إليها، فلذلك يؤخذ البدن في حدّها، كما يؤخذ مثلاً البناء في حدّ الباني، وإن كان لا يؤخذ في حدّه من حيث هو إنسان؛ ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي؛ لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر إليها من حيث لها علاقة بالمادة، والحركة"(١)

وقسّم النفس إلى نباتية، وحيوانية، وإنسانية، وبحث علم المعاد لديه في بقاء الروح بعد فناء الجسد، والثواب والعقاب غير البدنيين، فهنالك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها، وإدراكها الحق.

وقد جمع ابن سينا هذه الشذرات الفلسفية في قصيدته العينية عن النفس، وفيها يقول(٢):

هبطت إليكَ من المحلّ الأرفعِ ورقاءُ ذاتُ تعزّزٍ وتمنّعِ

ثنائية عالم علوي روحي/ عالم سفلي مادي:

كانت النفس تحيا في عالم علويّ "محلّ أرفع" وهو لدى أفلاطون عالم المثُل، وقد هبطت لتُحبَس في قفص مظلم مضادّ لطبيعتها، هو الجسد، فلا تنتمي إلى العالم المادي، لقد هبطت من عالم الروح حين تهيّأ لها الجسد الذي ستحلّ فيه، فالنفس مقابل الجسد، هي جوهر روحي غني عن الجسد الذي حلّت فيه، ويتعين على ذلك أن الجسد والروح جوهران متضادان، ولأن النفس مباينة للجسد، ومضادة له تعززت، وتمنّعت عن ملامسته، وممازجته، فمن كان على هذا القدر من السموّ في عالمه يتمنع عن ملامسة الضدّ، وملازمة عالم الكون والفساد، فالجسد يتعرض للأذى والفساد؛ ذلك أنه يتحلل، ويفنى.

---

(١) ابن سينا: ١٠٥٩، كتاب النفس- من أجزاء كتاب الشفاء، حققه ونشره د. فضل الرحمن، أكسفورد، ص١٠-١١

(٢) القصيدة موجودة في:

-ابن سينا: ١٩٥٧، الديوان، تحقيق: د. حسين علي محفوظ، نشر اجتماع المستشرقين الدولي، طهران، ص١٩

-بهاء الدين محمّد بن حسين العاملي: ١٩٩٨، الكشكول، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢/٢٥

وقد عارض الشاعر أحمد شوقي العينية بقصيدة مطلعها:

ضمّي قناعَك يا سعادُ أو ارفعي هذي المحاسنُ ما خُلقنَ لبرقعِ

أحمد شوقي: ١٩٩٣، الديوان، دار صادر، بيروت، مجلد١/٣٤٥-٣٥١

وقد شبّه ابن سينا النفس بورقاء؛ أي بحمامة رمادية اللون، ومهما اختلفت التفسيرات حول لجوئه إلى رمز الورقاء فمن المعروف عن الحمام أنه يستأنس بالبشر، وقد أكثرت العرب من ذكر الحمائم في أشعارها، وللحمام حضور في الإرث الأسطوري، وله رمزية خاصة.

وقد التقى ابن سينا أفلاطون الذي شبّه النفس بطائر حبيس في قفص، يتوق إلى الخلاص منه[١]

محجوبــةٌ عــن كــلِّ مقلــةِ عــارفٍ وهـــي الـــتي ســـفَرَت ولم تتبرقـــعِ

ثنائية احتجاب النفس/ سفورها:

النفس محتجبة عنا من جهة ماهيّتها، لكنها ظاهرة بأفعالها وصفاتها، فهي تتلذذ، وتتألم، وتحبّ، وتكره، وتحسّ، وتعقل، لكنها محجوبة لسرّ إلهي، فقد تجلّت بصفاتها، واحتجبت بماهيّتها.

ونستدلّ على النفس من صفاتها، وأفعالها؛ ذلك لأنها جوهر روحي متجرّد من المادّة، فلا يقوى الحسّ، أو العقل على إدراك كنهها، فهي مجردة تجرُّد مصدرها: الذات الإلهية.

وصـــلت علـــى كـــرهٍ إليـــك وربمـــا كرهــت فراقَــك وهــي ذاتُ تفجُّــعِ
أنِفَــت ومــا ألِفَــت فلمــا واصــلَت أَنِسَـــت مجـــاورةَ الخـــرابِ البلقـــعِ

ثنائية نفور/ حب:

وصلت النفس إلى الجسد كارهة له، ونافرة من وصاله، لكن بعد أن أنست إليه تألمت لفراقه، فهي تدخل الجسد كارهة، وتخرج منه كارهة، لقد كرهت فراق عالمها العلوي النوراني إلى عالم الظلمات والقيد، فهذا الجسد مضادّ لطبيعتها، وطبعها، فهو خراب بلقع، لكن بعد ذلك اشتدت العلاقة بين النفس والجسد، وحدثت الألفة، فشُغفت به؛ فهو تيتح لها تحصيل لذّات لا سبيل لها من غيره، فكرهت فراقه بعد أن كانت تكره وصاله. لقد رحلت من عالم علويّ إلى عالم سفلي، كرهت التعلق بالجسد، ثم أحبته، تتعلق به، ثم تفارقه، وتعود إلى موطنها الأصلي بعد أن تخلصت من قيود الجسد.

وأظنّهـــا نســـيت عهـــوداً بالحمـــى ومنـــــــازلاً بفراقهـــــــا لم تقنـــــعِ

---

(١) انظر: فتح الله خليف: ١٩٧٤، ابن سينا ومذهبه في النفس، دار الاحد "البحيري إخوان" جامعة بيروت العربية، بيروت، ص١٤٠ نقلاً عن:

Plato, Phaedo, Phaedrus, The Dialogues of Plato, Trans- lated into English with Analyses and Intradiction by B. Jowell, Oxford, 1964-68

ثنائية القِدَم/ الحدوث:

تكره النفس الجسد، وتتفجّع عليه؛ لحرمانها من الملذات التي ألفتها بمجاورته مع أن في الفراق خلاصاً لها، وخروجاً من الظلمات إلى النور، وعودة إلى العالم النوراني العلويّ الكامل، لكنّ أنسها بالجسد أنساها عالمها العلوي، فالروح قديمة أزلية قبل هبوطها، حادثة زمنية بعد هبوطها، فهي جوهر وصورة في وقت واحد. ويعدّ هذا الكلام محاولة للتوفيق بين رأي أرسطو القائل بحدوث النفس، وأفلاطون القائل بقِدمها، فهي جوهر قديم يستغني عن الجسد في العالم العلوي، لكنها صورة حادثة في تعلّقها بالجسد، فحدوث النفس لدى ابن سينا هو تعلّقها بالجسد بعد هبوطها إليه، ويعني هذا الكلام أن وجودها في البعد الثالث –بعدنا– مرتبط بوجود الجسد.

حتى إذا اتصلت بهاءِ هبوطِها   في ميمِ مركزِها بذاتِ الأجرُعِ
علقتْ بها ثاءُ الثَّقيلِ فأصبحت   بينَ المعالمِ والطّلولِ الخُضَّعِ

تضاد الحروف، ثنائية انفصال/ اتصال:

هبطت النفس من "هـ "رمز الهبوط، أعلى، إلى أدنى، من "م" رمز المركز الذي انفصلت منه إلى ث الثقيل، وهو الجسم الثقيل، فهو من الطين، والتراب. فثمة انفصال من المركز إلى مركز الثقل/ الجسد، ومن ذات الأجرع: المكان الفسيح إلى المكان المقيّد. والثقيل هو جسد الإنسان، وهو ثقيل؛ لأنه من التراب، وهو أثقل العناصر الطبيعية، والمعالم والطلول الخضّع هي مواضع الأحياء، وآثارهم التي تساقطت بعضها في إثر بعض.

وتعني علاقة ثاء الثقيل بالجسد أن ذلك تكليف، وهو سرّ من أسرار الألوهية، فالروح تسمو، والجسد يهبط.

تبكي إذا ذكرَتْ عهوداً بالحمى   بمدامع تهمي ولم تتقطّعِ
وتظلّ ساجعةً على الدِّمن التي   درسَتْ بتكرارِ الرياحِ الأربعِ

ثنائية السعادة/ البكاء:

حين علِقتْ ثاءُ الثقيلِ بالروح وقعت في شرك شهوات الجسد، فأصيبت بالانكسار، والخضوع للذات، وشُغِلت بمتاعِ الدنيا، ونسيت عهودها التي أخذها الله عليها قبل أن تهبط إلى عالمنا السفلي، لكنها حين تصحو من سكرتها، وتتذكّر عالمها الأصلي تبكي ألماً وحسرة على نسيانها، وهي تعلم أن سعادتها في معادِها، ومنزلتها في الآخرة بقدر اكتسابها الفضائل في الدنيا؛ لذا تبكي نادمة على مقامها في الجسد الذي عصفت به الرياح، وتعاقب عليه الزمن.

إذ عاقَها الشَّرَكُ الكثيفُ وصدّها   قفصٌ عن الأوجِ الفسيحِ المرْبَعِ

ثنائية الحرية/ القيد:

في انفكاك الروح عن الجسد فكاك لها من شوائب المادة، وتحرر من قيود الحس إلى حيث تسبح في الفضاء اللا متناهي، فإغواء الدنيا قفص، والجسد بمنزلة القفص للروح كالقفص للطير القنيص، ولا تستطيع مغادرته إلا إذا أراد واضعها ذلك، ومع أنه قفص تجد الروح فيه نوافذ تسمح لها بإرسال الفكر إلى أرجاء الكون، ومنافذ الروح إلى الوجود هي الحواس، والعقل، تقتنص بوساطتهما أسرار الوجود.

إن النفس لدى ابن سينا حمامة كانت تحلّق بحرية، ثم هبطت إلى قفص الجسد، حبست فيه وامتنعت عن السمو إلى العالم النوراني، وهو قفص مضادّ لطبيعتها.

حــتى إذا قَــرُبَ المســيرُ إلى الحمــى ‌‌ ‌ ‌ ودنا الرّحيـــلُ إلى الفضـــاءِ الأوســـعِ
وغـــدتْ مفارقـــةً لكـــلِّ مخلّـــفٍ ‌ ‌ ‌ ‌ عنهـــا حليـــف الـــتّربِ غـــير مشـــيَّعِ

ثنائية حياة النفس/ فناء الجسد:

ترتبط الروح بالجسد ارتباطاً وثيقاً، وحين يحين الفراق تقطع ما بينه وبينها من صِلات وأسباب، فيغدو الجسد كتلة مادية معطّلة، فتتحرر إلى العالم الفسيح تاركة الجسد خراباً وتراباً، إنها فرحة بنجاتها وخلاصها، لكنها حزينة على الفراق والرحيل، فالموت هو الغاية القصوى للنفس؛ لأن فيه خلاصها.

هجعتْ وقد كُشِفَ الغطاءُ فأبصرت ‌ ‌ ‌ ‌ مـــا لـــيس يُـــدرَكُ بالعيـــونِ الهُجَّـــعِ

ثنائية النوم/ اليقظة:

يعبر ابن سينا عن هذه الثنائية بالهجوع، وكشف الغطاء، فحين يزول حجاب البدن ينكشف الغطاء، وتدرِك ما كان يستحيل عليها إدراكه في حال الاتصال به، فحين تتلبّس الأرواحُ الأجسادَ تكون هاجعة، وحين تكون عالقة بالأبدان تكون محجوبة عن الإدراك الذي تحصّله النفوس المجرّدة، كما يحتجب النائم عن إدراك ما يدركه اليقظان، فحين تفارق الروح الجسد تكشف عن بصيرتها غطاء كان حائلاً بينها وبين الروح الإلهية، وحين تفارق البدن تتخلص من أغلالها، وتبصر أسرار الحقّ، وتكتشف أنها حين كانت هاجعة في أغلال الجسد كانت غافلة، راقدة.

وغـــدت تغـــرّدُ فـــوقَ ذروةِ شـــاهقٍ ‌ ‌ ‌ ‌ والعلـــمُ يرفـــعُ كـــلَّ مَـــنْ لم يُرفَـــعِ

ثنائية المادة/ الصورة، أو المادة/ العقل:

غدت الحمامة تغرّد في أعلى الشجرة بعد أن تخلّصت من قيودها، وكُشف الغطاء عنها، فحين تنفض عنها القيود تتجرد من قيود المادة، وتصبح عنصراً عقلياً صرفاً مبرّأً من حاجات البدن، ترتفع

إلى الأعلى بعد أن كانت حاجات البدن تجذبها إلى أسفل، فتتصل بالعالم الروحاني المجرّد، وتشعر بالسعادة بسبب الاتصال به، وقد اكتسبت من العلم حظاً وافراً، فالعلم كفيل أن يرفع من شأن من يكون في الحضيض الأسفل. ويُطلب العلم؛ لأنه أصل السعادة في الدنيا والآخرة، فكمال النفس الإنسانية يكون بالعلم.

فلأيّ شيءٍ أُهبِطت من شامخٍ ... عالٍ إلى قعرِ الحديدِ الأوضعِ
إن كانَ أرسلها الإلهُ لحكمةٍ ... طويَتْ عن الفذِّ اللبيبِ الأروعِ
فهبوطُها إن كان ضربةَ لازبٍ ... لتكونَ سامعةً بما لم تسمعِ
وتعود عالمةً بكلِّ حقيقةٍ ... في العالمين فخرقُها لم يُرقَعِ

ثنائية الجهل/ العلم:

ما الحكمة في هبوط الروح إلى الجسد زمناً، ثم فراقها إياه؟ ولِمَ العناء إذا كان مصيرها في النهاية العودة إلى عالمها النوراني؟

إنه لسؤال وجودي محيّر، وإن العقل بطاقاته المحدودة لعاجز عن الإجابة، فهو مقيّد، ومحدود، فكيف يدرك غير المقيّد، وغير المحدود؟ إن هنالك حكمة مخفية عن البشر، فإن كان الله قد ألزمها بالهبوط لحكمة فلعلها توَقّفُ إلى اكتساب المعرفة في العالم الأرضي، واستيفاء أسباب الكمال، فقد كانت في أولى مراحلها جاهلة، غافلة، فأهبطها؛ لتسمع ما لم تكن تعرفه من العلوم والأخلاق عن طريق الحواس، والعقل.

ومهما حصّلت الروح من ضروب العلم في هذه الحياة فهي قاصرة، فلا تنتهي العلوم عند حدّ، وحتى لو تمكنت من التحصيل فالمدة التي تقضيها في الجسد لن تكفي، لقد هبطت لكي تتعلق بالبدن، وتتخذه وسيلة إلى الكمال شرط أن تكون من أصحاب الفضيلة، والخير.

لكنّ الروح في الملأ الأعلى ناقصة، والملأ مجرّد كامل، فكيف يتفق ذلك؟ إن عالمنا مزيج من الخير والشر، فكيف تنشد الروح الكمال في الأرض؟ وهل يكون الشرُّ وسيلة إلى الخير؟

لقد جُعِل التراب حاملاً الذرة اللطيفة الربانية، وقد أودِع قلبُ الإنسان نور العرفان على الرغم من إفساده في الأرض.

وهي التي قطعَ الزّمانُ طريقَها ... حتى لقد غَرَبت بغيرِ المطلعِ
فكأنها برقٌ تألّق بالحِمى ... ثمَّ انطوى فكأنه لم يلمعِ

ثنائية اللذة الروحية/ اللذة الجسدية:

قد تغفل النفس عن اللذات الروحية مقابل اللذات الجسدية، وتقصّر في تحصيل العلم، لكنّ مرور الزمن يوهن الجسد، فلا تعود قادرة على بلوغ مآربها من اللذات، فقد تعلقت بالجسد، ونسيت عالمها الأصلي الذي هبطت منه، وحين فارقت الجسد ظهر لها التضاد بين الموطنين، من ثبات إلى تغير، ومن كمال إلى نقصان، ومن معقول إلى محسوس. فالنفس في الجسد برق خاطف مهما طال زمن بقائها فيه، فهذا الزمن قصير قياساً إلى الزمن الكوني، وحياة الإنسان وميض برق يختفي سريعاً.

إن مراد النفس أن تبلغ حدّ الكمال، لكنّ الزمن لم يمهلها، وهي لم تظفر بشيء لكنها لم تفقد كلّ شيء، فلم تغرب كما أشرقت، بل عرفت النعيم الذي يكون لها لو بلغت الكمال، ويكفيها هذا لمتابعة السير.

ويثار هنا سؤال: لم هبوط الروح للوصول إلى كمالها، ثمّ فصلها قبل أن تصل؟ يلتقي ابن سينا هنا فلسفة أفلاطون، فقد كانت النفس تسبح في عالم المثل الصافية، فإذا دخلت الجسد انفصلت عنه، ثم تعود من حيث أتت.

لكن ابن سينا يخالف أفلاطون في زاوية، فالنفس لديه لم تفارق عالمها نتيجة ذنب اقترفته، بل تعود إلى عالمها لتعود مرة أخرى إلى العالم الأرضي، وهي الفكرة التي نظر إليها أفلاطون على أنها وسيلة لكي تتخلص النفس من آثامها.

٥-ثنائية السؤال والتساؤل في أدب أبي حيان التوحيدي ت "٤١٤هـ" الفلسفي

يعدّ كتاب الهوامل والشوامل[(١)] لأبي حيان التوحيدي أثراً فريداً في الأدب العربي، وجّه فيه التوحيدي أسئلة إلى الفيلسوف مسكويه شملت مظاهر الحياة، وهموم الإنسان، أطلق عليها اسم "هوامل"؛ أي الإبل السائمة المتفرّقة، التي يهملها صاحبها، ويتركها ترعى، وأجابه مسكويه بإجابات سمّاها "شوامل" وهي التي تضبط الإبل، فتجمعها. ولعلّ أبا حيان التوحيدي هو من وضع عنوان الكتاب، وهو يشتمل على ثنائية ضدية، فالأسئلة منسوبة إلى أبي حيّان، والإجابات منسوبة إلى الفيلسوف مسكويه، وكان مسكويه قد أجاب أبا حيان مشافهة، لكنّ ذكاء أبي حيان، وقدرته الفائقة على التدوين جعلاه يلتقط هذا الأثر الفريد.

يعرض أبو حيان تساؤلاته حول مظاهر الحياة، وهموم الإنسان، والأمور الغريبة في سلوك الناس، فأرسل أسئلة غزيرة إلى مسكويه، فغدت كالإبل المسيّبة، وأتت الشوامل إجابات ضابطة، ومحيطة لما في نفس السائل. يقول أبو حيان:

---

(١) أبو حيان التوحيدي: ١٩٥١، الهوامل والشوامل، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة.

"لِمَ قبح الثناء في الوجه حتى تواطؤوا على تزييفه، ولم حسُن في المغيب حتى تمنى ذلك بكلّ معنى؟ ألأن الثناء في الوجه أشبه الملق والخديعة، وفي المغيب أشبه الإخلاص والتكرمة أم لغير ذلك؟

قال أبو على مسكويه –رحمه الله–: لما كان الثناء في الوجه على الأكثر إعارة شهادة بفضائل النفس، وخديعة الإنسان بهذه الشهادة حتى صار ذلك –لاغتراره وتركه كثيراً من الاجتهاد في تحصيل الفضائل، وغرضُ فاعل ذلك احتراز مودة صاحبه إلى نفسه بإظهار مودته له، ومحبته إياه– صار كالمكر والحيلة، فذُمَّ وعيب.

فأما في المغيب فإنما حسُن لأن قصد المثني في الأكثر الاعتراف بفضائل غيره، والصدق عنه فيها. وفي ذلك تنبيه على مكان الفضل، وبعث للموصوف والمستمع على الازدياد والإتمام، وحضّ على أسبابه وعلله، وربما كان القصد خلاف ذلك، أعني أن يكون غرض المثني في المغيب التعقُّلَ، ولفظة العقل شبيهة بذلك؛ لأنه من العِقال، وكذلك الحِجْر."(١)

يصوغ أبو حيان السؤال في ثنائية ضدية، فيقابل موقفاً بموقف، أو حالة بحالة، أو يفرّغ حالة من حالة، فيتعمق في سؤاله، فيبدو السؤال أكثر عمقاً من الجواب، ويبدو مؤمناً بثقافة السؤال(٢).

"ما سبب من يدّعي العلم، وهو يعلم أنه لا علم عنده؟ وما الذي يحمله على الدعوى، ويدنيه من المكابرة، ويحوجه إلى السّفه والمهاترة؟

قال أبو علي مسكويه –رحمه الله–" سبب ذلك محبّة الإنسان نفسه، وشعوره بموضع الفضيلة، فهو لأجل المحبة يدّعي لها ما ليس منها. لأن صورة النفس التي تحسن، وعليها تحمد، ومن أجلها تسعد هي العلوم والمعارف. وإذا عرّيت منها، أو من جلّها حصلت له من المقابح، ووجوه الشقاء بحسب ما يفوتها من ذلك.

ومن شأن المحبة أن تغطّي المساوئ، وتظهر المحاسن إن كانت موجودة، وتدّعيها إن كانت معدومة. فإن كان هذا من فعل المحبة معلوماً، وكانت النفس محبوبة لا محالة عرض لصاحبها عارض المحبة، فلم ينكر ادّعاء الإنسان لهذه المعارف التي هي فضائلها ومحاسنها، وإن لم يكن عنده شيء من ذلك."(٣)

---

(١) الهوامل والشوامل، ص٥٤

(٢) ينظر التوحيدي إلى الفلسفة على أنها علم يؤدي إلى التوحيد، وداء يداوي النفوس، فللعقل مكانة رفيعة عنده. ويعدّ كتاب الإمتاع والمؤانسة أشهر كتبه، ألفه خصيصاً لأبي عبد الله العارض وزير صمصام الدولة البويهي بناء على طلب من صديق أبي حيان أبي الوفاء المهندس. وهو كتاب فريد أيضاً في الأدب العربي، جمع ألوان المعرفة في الفلسفة، والأخلاق، والتاريخ، والأدب، واللغة.

وهو مجموعة من الليالي تختلف عن الفضاء الحكائي لألف ليلة وليلة؛ لتشابك الفلسفي بالأدبي، والعقل بالجمال، فالإمتاع تشكيل لغوي، والمؤانسة احتفاء فكري.

(٣) الهوامل والشوامل، ص٤٢

ويعبّر السؤال عن رغبة في علم شيء مجهول، أما التساؤل فهو أسلوب تعلّم، وكان التوحيدي مولعاً بثقافة السؤال والتساؤل، فأدبه أدب فلسفي طافح بالأسئلة، والتساؤلات.

ويرتبط السؤال والتساؤل بفلسفة يصدران عنها، ويدوران في فلكها، ويعبّر السؤال عن استفهام مباشر يثيره أمام مسكويه، وينتظر إجابة عنه، أما التساؤل فهو سؤال لنفسه، ويبدو عالماً بالجواب، عميقاً فكرياً، لدرجة أن قارئ الهوامل والشوامل يشك أنه هو واضع الأسئلة، والإجابات.

وتكون الأسئلة عادة أدنى مستوى من الإجابات، لكننا واجدون فيها نضجاً فكرياً عميقاً يتجاوز مستوى باحث عن المعرفة، فيبدو التوحيدي على دراية تامة بموضوعه. وقد اختار مسكويه، وهو شخصية مشهورة؛ ليحمّلها فكره الخاص، وبملاحظة السؤال والإجابة يتضح التشابه الفكري.

وقد أثار التوحيدي السؤال مع مسكويه، ونجد التساؤل مع السجستاني، وهو من كبار المثقفين في عصره، فاستغلّ اسم السجستاني؛ ليقدّم تصوراته، وآراءه في مجالات المعرفة، والثقافة في عصره.

ونجد شبهاً بين ما فعله التوحيدي وما فعله أفلاطون سابقاً مع أرسطو أستاذه، فأسئلة التوحيدي التي وجّهها للسجستاني تساؤلات تقنعت تحت اسم السجستاني كما فعل أفلاطون في محاوراته مع سقراط.

وربما يكون في تخفي التوحيدي تحت شخصيتيّ مسكويه والسجستاني شعور بالخشية من مواجهة الآراء التي تخالفه في مجتمعه، وربما يكمن السبب في الرغبة في تقديم أسلوب جديد يخلخل الأسلوب الجامد في ثقافة عصره.

ولا تكون الإجابات مهمة بالقدر الذي توجد فيه الأسئلة والتساؤلات، فتغوص الأسئلة في قضايا فكرية وفلسفية عميقة، وتختلف الإجابات في السطحية والعمق.

ويقوم كتاب المقابسات[١] للتوحيدي على الحوار، والسؤال، والتساؤل، فمعنى المقابسات أن يشترك اثنان أو أكثر في محاورة علمية، أو فلسفية، فيقتبس أحدهما المعرفة من الآخر، ويعطيه ما عنده منها. وفي مقابسات التوحيدي محاورات، وآراء، واختيارات، ومحاضرات في موضوعات فلسفية، وعلمية، ولغوية، وأغلب هذه الأحاديث جرت عند أستاذه أبي سليمان السجستاني، فهو إما ان يكون سائلاً، أو مسؤولاً.

-"قلت لأبي سليمان: ما الفرق بين طريقة المتكلّمين وطريقة الفلاسفة؟ فقال: ما هو ظاهر لكل ذي تميز وعقل وفهم، طريقتهم "يعني المتكلمين" مؤسسة على مكاييل اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء إما بشهادة من العقل مدخولة وإما بغير شهادة منه البتة. والاعتماد على الجدل، وعلى ما يسبق إلى الحس، أو يحكم به العيان.. والفلسفة أدام الله توفيقك محدودة بحدود ستة، كلها

(١) أبو حيان التوحيدي: ١٩٩٢، المقابسات، ط٢، حققه حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت

تدلك على أنها بحث عن جميع ما في العالم مما ظهر للعين، وبطن للعقل ومركب بينهما، ومائل إلى حد طرفيهما، على ما هو عليه. واستفادة اعتبار الحق من جملته وتفصيله، ومسموعه ومرئيه، وموجوده ومعدومه، من غير هوى يمال به على العقل، ولا إلف يفتقر معه إلى جناية التقليد. مع إحكام العقل الاختياري، وترتيب العقل الطبيعي.."[1]

-"قلت لأبي سليمان: إني أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة، ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، ووهل يتفاوتان بالقرب فيه؟

فقال: النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وجلّ نظر المتلقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض، وجل نظر النحوي في الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر."[2]

هل كلام التوحيدي سؤال، أو تساؤل؟ إنه تساؤل في صيغة سؤال؛ ذلك أنه ينتصر للعقل، لا للوجدان، واختياره المحاورة أمر ناجم عن ثنائية ضدية، فيعرض الرأي والرأي الآخر في أسلوب فني، وحرية فكرية موفقاً بين الآراء الفلسفية والصوفية. إنه متآلف مع الاختلاف، وهو الذي يقول عن نفسه:

"أما ترى طبيعتي في تحفّظي؟ أما ترى رقدتي في تيقّظي؟ أما ترى تفرّقي في تجمّعي؟ أما ترى غصّتي في إساغتي؟ أما ترى دعائي لغيري مع قلة إجابتي؟ أما ترى ضلالي في اهتدائي؟ أما ترى رشدي في غيّي؟ أنت ترى ضعفي في قوتي.."[3]

إنها ثنائية الذات الإنسانية، فهو يجمع بين الحالات المتضادة، ويرى التكامل في اجتماع المتضادات.

٦-خاتمة

انطلاقاً من فكرة أن العلوم تنفتح بعضها على بعض، وتتلاقى وجدنا أن الثنائيات الضدية حاضرة في مختلف العلوم في حياتنا التي أساسها التكافؤ بين المتضادات.

والثنائيات الضدية هي توارد الأفكار في النفس البشرية، واجتماع الأمر وضده، لها أصول مرتبطة بالأيدلوجيا والفلسفة، والأسطورة، والعلم، وقد تم سحبها على النقد الأدبي فقد بُنِي سلوك الإنسان عليها، وهي قضية فلسفية لا تفهم بمعزل عن البنى الفلسفية المؤسسة للفكر الإنساني.

وقد نهضت الأساطير على تقابلات ثنائية، وبحثت بمنطق التقابلات عن الأسئلة الوجودية، وفلسفة الإنسان، ورؤيته الكون.

---

(١) المقابسات، ص٢٢٣

(٢) المقابسات، ص١٦٩-١٧٠

(٣) أبو حيان التوحيدي: ١٩٨٢، الإشارات الإلهية، تحقيق: وداد القاضي، دار القاضي للثقافة، بيروت، ص١٠٣-١٠٤

ولهذه الأسئلة الوجودية علاقة بالفلسفة، قد حضرت الثنائيات بقوة في الفلسفة القديمة والحديثة، وحاول الفلاسفة تقديم تصورات، وإجابات عن الكون بمنطق الثنائيات، وقد ارتبط الأساس الفلسفي باللغة والنقد، فكانت الاتجاهات النقدية الغربية الكبرى قائمة على أسس فلسفية بالدرجة الأولى.

يعود هذا المصطلح النقدي –إذن– في أساسه إلى الخلفية الفلسفية والتراث الفكري الغربي الذي أنتجه، وهو مختلف عن تراثنا وفكرنا وفلسفتنا؛ لذا يجب التعامل بوعي مع مصطلحات هي وليدة فلسفة غريبة عن فلسفتنا وعن فكرنا.

إنّ ثمة علاقة بين الحداثة والأساس الفلسفي الذي تقوم عليه، والحاضن الحقيقي للثنائيات الضدية هو الفكر الفلسفي أولاً، والبنيوية ثانياً.

ومبدأ التضاد الثنائي عنصر مشترك في الدراسات البنيوية كلها، وقد طور جاكبسون مبدأ الثنائيات المتضادة وتتبع خطى سوسير عن العلامة والثنائيات المتضادة.

وفي النقد العربي الحديث غلب التطبيق على النظرية في مجال دراسة الثنائيات الضدية؛ لتلقيهم النقد الغربي جاهزاً.

المصادر والمراجع

- بودوستنيك، فاسيلي، وياخوت، أوفشي: ١٩٧٩، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- التوحيدي، أبو حيان: ١٩٨٢، الإشارات الإلهية، تحقيق: وداد القاضي، دار القاضي للثقافة، بيروت
- التوحيدي، أبو حيان: ١٩٩٢، المقابسات، ط٢، حققه حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت
- التوحيدي، أبو حيان: ١٩٥١، الهوامل والشوامل، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة.
- ثعلب، أبو العباس: د. ت، قواعد الشعر، شرحه وعلق عليه: مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي، الدار المصرية اللبنانية، مكتبة الخانجي، مصر
- الجرجاني، عبد القاهر: ١٩٩١، أسرار البلاغة، ط١، قرأه وعلق عليه محمود مُحَمَّد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة
- ابن جعفر، قدامة: د. ت، نقد الشعر، تحقيق: مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت
-حفني، عبد المنعم: ٢٠١٠، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة
- خليف، فتح الله: ١٩٧٤، ابن سينا ومذهبه في النفس، دار الاحد "البحيري إخوان" جامعة بيروت العربية، بيروت
- الرازي، أبو بكر: ١٩٨٢، روضة الفصاحة، ط١، تحقيق أحمد النادي شعلة، دار الطباعة المحمدية.
-السواح، فراس: ٢٠٠٢، الرحمن والشيطان- الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، ط١، دار علاء الدين، دمشق
-ابن سينا: ١٩٥٢، أحوال النفس، حققها وقدم لها: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة
-ابن سينا: ١٩٦٠، الإشارات والتنبيهات. المنطق، نشرة سليمان دنيا، دار المعارف، مصر
-ابن سينا: ١٩٥٧، الديوان، تحقيق: د. حسين علي محفوظ، نشر اجتماع المستشرقين الدولي، طهران

-ابن سينا: ١٩٧٠، الشفاء. العبارة، تحقيق محمود الخضري، وزارة المعارف العمومية، مصر

-ابن سينا: ١٩٦٤، الشفاء. القياس، تحقيق سعيد زايد، وزارة المعارف العمومية، مصر

-ابن سينا: ١٩٨٦، النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص حققها وجمعها وقدم لها ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت

-شوقي، أحمد: ١٩٩٣، الديوان، دار صادر، بيروت

- صليبا، جميل: د. ت، المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، بيروت

- العاملي، بهاء الدين مُحَّد بن حسين: ١٩٩٨، الكشكول، دار الكتب العلمية، بيروت

المواقع الالكترونية

-العسكري، أبو هلال: ١٩٨١، كتاب الصناعتين، ط١، حققه وضبط نصّه: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت

- ابن حمزة العلوي، يحيى: ١٩٨٠، كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، بيروت

- ابن فارس بن زكريا، أحمد: ٢٠٠٨، مقاييس اللغة، بعناية مُحَّد عوض مرعب، وفاطمة مُحَّد أصلان، دار إحياء التراث العربي

- ماكوين، جون: ١٩٩٠، الترميز- موسوعة المصطلح النقدي، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد

- ابن منظور، جمال الدين مُحَّد بن مكرم: ١٩٩٤، لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت

موقع ويكيبيديا- الموسوعة الحرّة- ثنائية ديكارتية، ٢٠١٦/١١/٢٦

http://ar.wikipedia.org

http://ar.wikipedia.org/wiki

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ شتاء/ ٢٠١٩

الرؤية السيميائية عند الجاحظ

" المعاني تفضل عن الأسماء، والحاجات تجوز مقادير السمات، وتفوق ذرع العلامات... "

الجاحظ (١)

د. عدنان رسلان/ د. نينيت خضور *

يستهدف هذا البحث تأصيل الرؤية السيميائية عند الجاحظ وبيان ريادته في هذا الميدان السيميائي— قبل السيميائيين المعاصرين بأكثر من ألف عام — وتنهض هذه الرؤية عنده على خمسة من أنظمة التواصل الإنساني — التي لاتزيد ولا تنقص حسب قوله – وهي: **اللغة، والخط (الكتابة)، والإشارة، والحساب، والنُّصْبة**، مما سيرد تفصيله في سياق هذ البحث، مقارنة بما جاء به بعض السيميائيين المعاصرين؛ كفردينان دي سوسور وغيره من المشتغلين في هذا المجال.

ففي مطلع القرن العشرين تنبأ فردينان دي سوسور (١٩١٣م) بظهور "السيميولوجيا" (السيمياء)، وقدَّم رؤيته السيميائية للغة كأحد فروع هذا العلم؛ حيث قال: "**فاللغة نظام من الإشارات** System of signs التي تعبر عن الأفكار... **ويمكننا أن نتصور علما موضوعه دراسة حياة الإشارات في المجتمع**... وسأطلق عليه **علم الإشارات** Semiology."(٢). وقد عدَّ أحد الباحثين المعاصرين هذا الاكتشاف كشفاً علمياً وفتحاً إنسانياً، يضاهي اكتشافات غاليليو في مجال العلم والكون، فكتب جوناثان كلر(٣) يقول:"ومع أنَّ دوسوسير لم يقم بالفعل بدور جاليليو القرن العشرين، فإنَّ حقه في تبوُّؤِ تلك المكانة يعتمد على نموذج التفكير والتخصص الذي أوجده

---

(١) الجاحظ ؛ أبو عثمان عمرو بن بحر (–٢٥٥ هـ)(٧٥٧– ٨٦٨ م). **كتاب الحيوان** ؛ تحقيق عبد السلام هارون. ط٣. (المجمع العلمي العربي الإسلامي ودار إحياء التراث العربي). بيروت ، لبنان، ١٩٦٩ م/ ١٣٨٨ هـ ج٥. ص ٢٠١

* جامعة القلمون الخاصّة.

(٢) دي سوسور؛ فردينان. **علم اللغة العام**؛ ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز. مراجعة مالك يوسف المطلبي. بيت الموصل، جامعة الموصل، العراق. ١٩٨٨. ص٣٤.. فردينان دي سوسور (١٨٥٧–١٩١٣)؛ أشهر لغوي في العصر الحديث، ولد في جنيف. المرجع السابق، مقدمة المترجم.ص: ٣ بتصرف .**ملاحظة: ربما يجد القارئ الكريم اختلافا في تسمية بعض أسماء العلم غير العربية؛ ولاسيما سوسور ، أو سوسير، غاليليو أو جاليليو إلخ ، ويعود ذلك إلى المراجع التي اقتبس منها االبحث، وتقيد بحرفية الترجمة –كما وردت عند المترجمين.**

(٣) كلر؛ جوناثان. من ألمع المعاصرين المشتغلين في اللغة والأدب، ولاسيما علم العلامات (**السيميوطيقا** Semiotics) انصرفت عنايته إلى جهود فردينان دي سوسور وإضافاته الحاسمة في المجالين اللغوي والسيميوطيقي.

بالفعل، أقصد علم العلامات semiology، فقد أقنعنا دو سوسير بضرورة النظر إلى الحياة الاجتماعية والثقافة الإنسانية بوصفها سلسلة من أنساق العلامات، وقدَّم النموذج والأمثولة التي تساعدنا في الدرس والتحليل. **وهذا هو في الواقع الإسهام الفعلي الذي يجعل دوسوسير بالفعل مساوياً لجاليليو**." [1] يشي هذا القول بمدى أهمية ظهور علم السيمياء في العصر الحديث.

وعلى أهمية ما قدَّمه سوسور ووجاهته؛ فإنَّ النشاط االسيميائي موجود، مذ وجد الإنسان العاقل في أقدم النشاطات الفكرية التي مارسها الإنسان، وقد عبر عن ذلك الناقد كمال أبو ديب بقوله: "فهو النشاط الدال لدى الإنسان، والنشاط المكتشف للدلالات القائمة في الطبيعة، أو في الوجود الإنساني؛ أي النشاط الذي يرافق ظهور الكائن الحي ويلازمه... وقِدَمُ هذا النشاط االسيميائي جعل له أصلاً يتردد منذ زمن بعيد يعزوه المؤسسون لهذا العلم في العصر الحديث إلى اليونان والعرب."[2]

ويأتي هذا البحث في سياق التعرُّف إلى بعض الجهود العربية القديمة، والاطلاع على ماقُدِّم في مجال النشاط السيميائي، دون إسقاط الحاضر على الماضي، و ما جاء به سوسور أو السيميائيون المعاصرون **أسعفنا** في كشف ما قدمه الجاحظ من إنجاز كبير في هذا الميدان، حتى عدَّه غير باحث من الباحثين المعاصرين مُؤسِّسا للسيميائية[3] قبل سوسور بأكثر من ألف عام.

وتنطلق فرضية البحث من أن رؤية الجاحظ السيمائية –ربما – هي التي تحكم نظرته للغة والوجود والإنسان أيضاً، ولكن هذا يحتاج إلى مزيد من الحفر المعرفي في تراث الجاحظ، وتأتي هذه الدراسة للكشف عن شيء من ذلك في ضوء المنهج السيميائي الحديث.

لقد كان أبو عثمان مصلحاً اجتماعياً وإماماً دينياً، فوجد في البيان أو الفضاء السيميائي عموماً مجالاً لخدمة هذه الأغراض مجتمعة. **فالوظيفة الأولى للبيان اجتماعية**؛ إذ يعبِّر به الإنسان عن حاجاته، ويحقق من خلاله التواصل الاجتماعي مع الآخرين زمانياً ومكانياً، فكتب الجاحظ محدداً تلك الوظيفة بقوله: "وهو البيان الذي جعله الله تعالى سبباً فيما بينهم، ومُعَبِّراً عن حقائق حاجاتهم، ومُعَرِّفاً لمواضع سد الخَلَّة ورفْع الشبهة، ومداواة الحَيرة؛ ولأن أكثر الناس عن الناس أفهم منهم عن الأشباح الماثلة، والأجسام الجامدة، والأجرام الساكنة، التي لا يُتَعرَّف ما فيها من دقائق الحكمة، وكنوز الآداب، وينابيع العلم، إلا بالعقل الثاقب اللطيف، وبالنظر التام النافذ"[4]ويعتلُّ لذلك بقوله: "لأن الإنسان عن الإنسان أفهم، وطباعه بطباعه آنس، وعلى قدر ذلك يكون موقع ما يسمع منه"[5]. **والوظيفة الثانية للبيان دينية**، وهاتان الوظيفتان مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، فكما أنَّ البيان حاجة ضرورية لحياة الإنسان في دنياه، فهو كذلك ضروري لمعرفة الخالق وصحة الاعتقاد؛ بما يضمن له الفوز بثواب الآخرة. وقد أشار الجاحظ إلى ذلك بقوله: "فَكِّر فيما أُعطِي الإنسان علمَه، وما منع منه، **فإنه أعطي**

---

(١) كلر ؛جوناثان. **فردينان دو سوسير؛ تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات**؛ ترجمة وتقديم: محمود حمدي عبد الغني، مراجعة محمود فهمي حجازي. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر. ٢٠٠٠. ص: ١٣٥.

غاليليو غاليلي (١٥٦٤– ١٦٤٢م) فيلسوف إيطالي، وعالم في الفيزياء والرياضيات. كان له دور كبير في الثورة العلمية... وُصِف بأنه مؤسس علم الأرصاد والفلك الحديث، ومؤسس الفيزياء الحديثة...

(٢) أبو ديب؛كمال ."السيميائية أحدث العلوم الإنسانية"، **مجلة العربي**. الكويت. العدد ٣٣٤، سبتمبر ١٩٨٦. ص٦٢

(٣) انظر المرجع السابق، ص: ٦٢، و بلمليح؛ إدريس، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص: ١٣٣–

(٤) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج١،ص٤٤و٤٥

(٥) المرجع السابق، ص٤٥.

جميع ما فيه صلاح دينه ودنياه؛ ومما فيه صلاح دينه معرفة الخالق بالدلائل والشواهد القائمة في الخلق."[١]. وهذا الذي أعطيه الإنسان "جعل له خولاً وفي يده مذللا ميسرا..."[٢]، وأضاف الجاحظ قائلاً: "**ثم تعبد الإنسان بالتفكُّر فيها والنظر في أمورها والاعتبار بما يرى، ووصل بين عقولهم وبين معرفة تلك الحكَم الشريفة وتلك الحاجات اللازمة بالنظر والتفكير وبالتنقيب والتنقير والتثبت والتوقف ووَصَلَ معارفَهم بمواقعِ حاجاتهم إليها وتشاعرهم بمواضع الحكم فيها وبالبيان عنها**"[٣]. ولا يخفى ما ألح عليه الجاحظ من ألفاظ التفكير ومصطلحاته من أبسطها إلى أعقدها؛ لأنه يريد أن يؤكد دور العقل وطرائق التفكير التي تُوصِل إلى صحيح الاعتقاد ويقين الإيمان، وصلاح الأحوال. والبيان هو ذلك الوسيط الذي يحقق تلك الغايات العظيمة ديناً ودنيا. وبالبيان فهم الناس القرآن" قال الله تبارك وتعالى: "هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل **لتعلموا عدد السنين والحساب**[٤]، **فأجرى الحساب مجرى البيان بالقرآن**"[٥]. وكما كان البيان وسيلة لمعرفة القرآن، كان كان الحساب كذلك وسيلة لمعرفة أشياء تفيد الناس، وتنفعهم في معاشهم، وتبصِّر الإنسان في أمور دينه.

وبما أن ذلك كذلك، فمن البداهة القول: إنه لم يقتصر على صنف واحد فيه، إنما جعل الله ذلك البيان أصنافاً متعددة : "وجعل آلة البيان – التي بها يتعارفون معانيَهم، والترجمانَ الذي إليه يرجعون عند اختلافهم؛ في أربعة أشياء؛ وفي خَصْلة خامسة، وإن نقصت عن بلوغ هذه الأربعة في جهاتها... **وهذه الخصال هي: اللفظ، والخط، والإشارة، والعَقْد، والخَصْلة الخامسة ماأوجد [الله] من صحة الدلالة، وصدق الشهادة، ووضوح البرهان في الأجرام الجامدة والصامتة، والساكنة التي لا تتَبَيَّن ولا تحس، ولا تفهم ولا تتحرك إلا بداخلٍ يدخل عليها، أو مُمْسِكٍ خُلِّي عنها بعد أن كان تقييده لها.**"[٦]

وإذا كانت جملة البيان ما تقدم ذكره، وتلك الحواس الموكلة بكل وسيلة من وسائل البيان، فما المفهوم الشامل أو الأساس الذي ينطلق منه هذا البيان؟! إنه "**الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي**"[٧]. **أي بالمفهوم السيميائي المعاصر هو العلامة**، وهي كما عرفتها أمينة رشيد بقولها:" **وهكذا يعترف الجميع بمفهوم العلامة باعتبارها شيئاً مادياً يظهر شيئاً آخر ذهنياً.**"[٨]. وهذ التعريف أكثر التعريفات المعاصرة انتشارا لدى المحدثين. ولإمبرتو إيكو، تعريف قريب مما ذكر الجاحظ آنفاً؛ إذ يرى أن **العلامة** هي: "**إشارة واضحة تمكننا من التوصُّل إلى استنتاجات بشأن أمر خفي**"[٩] .

---

(١) الجاحظ. **الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**. ط١. طبعة المطبعة العلمية، حلب،سوريا.١٩٢٨م /١٣٤٦هـ. ص٦٠.

(٢) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج١، ص٤٤

(٣) المرجع السابق.

(٤) سورة يونس ،الآية ٥ .

(٥) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج١ ، ص٤٦، ٤٧.

(٦) الجاحظ، كتاب الحيوان ، ج١ ، ص ٤٥

(٧) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص٧٥

(٨) رشيد؛ أمينة " السيميوطيقا؛ مفاهيم وأبعاد". **مجلة فصول في النقد**. القاهرة. المجلد الأول، العدد٣، إبريل (نيسان)، ١٩٨١، ص٤٧

(٩) إيكو؛ إمبرتو. **السيميائية وفلسفة اللغة**؛ ترجمة أحمد الصمعي. ط١. المنظمة العربية للترجمة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. عام ٢٠٠٥. ص٤٦

وهكذا يؤسس الجاحظ لرؤية سيميائية واضحة المعالم؛ بدءا من "**العلامة**" أي الدلالة عنده، وانتهاء بالأنظمة السيميائية المركبة – على تنوعها– فقد كرر الحديث عنها غير مرة في كتبه. وتمثل الخماسيةُ – التي مرَّ ذكرها آنفاً– فروعها أو الدلالاتِ المختلفة التي تتفرع عنها، ولعل أوجز ما قاله فيها وأبينه، قوله في **البيان والتبيين**: "**وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ، وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نُصبة... والنُصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصِّر عن تلك الدلالات، ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها...**" [(١)]..

وبسط الجاحظ الحديث فيها أيضاً في كتاب **الحيوان** مدركاً أهم الحواس الإنسانية التي تخص كل صنف من تلك الدلالات. فكتب يقول: "**ثم قسم الأقسام، ورتب المحسوسات، وحصل الموجودات، فجعل اللفظ للسامع، وجعل الإشارة للناظر، وأشرك الناظر واللامس في معرفة العقد، إلا بما فضل الله به نصيب الناظر في ذلك على قدر نصيب اللامس. وجعل الخط دليلاً على ما غاب من حوائجه عنه، وسبباً موصولاً بينه وبين أعوانه، وجعله خازناً لما لا يأمن نسيانه، مما قد أحصاه وحفظه، وأتقنه وجمعه، وتكلف الإحاطة به، ولم يجعل للشامّ والذائق نصيباً.**"[(٢)] ويظهر من النص السابق أنه استدرك "الخط" الذي هو للناظر وللبصر، وعبر عنه بالمهمة أو الوظيفة التي يقوم بها، وكأنه قد عدَّ قضية ارتباطه، أو إدراكه بحاسة البصر أمراً مفهوماً لدى الجميع. ولأمر ما لم يجعل الذوق والشمَّ في دائرة البيان، أو في فلك الأنظمة السيميائية؛ وقد يكون السبب كونهما لا يمثلان نظاماً سيميائياً متكاملاً كسائر الأنظمة السيميائية.

ومهما يكن من أمر؛ فإن مفهوم البيان بمعناه الواسع عند الجاحظ ولج الفضاء السيميائي، وقد أشار إلى ذلك حمادي صمود بقوله:"لا يجري مصطلح البيان في مؤلفات الجاحظ على معنى واحد، فهو يدل في بعض السياقات، على وسائل التعبير الممكنة بين البشر ومختلف الكيفيات التي يؤدون بها المعنى؛ بقطع النظر عن نوع العلامة المستخدمة. **وهذا معنى عام يتسع للغة ولغيرها ويدخل في مشغل علامي تمخض اليوم، عن علم قائم الذات يطلقون عليه: علم العلامات**"[(٣)]. ولم يترك الجاحظ مجملاً من تلك الأنظمة إلا وفصَّل القول فيه.

أولاً– اللفظ:

أولى وسائل البيان عند الجاحظ، هي اللغة المسموعة والمنطوقة أي اللفظ أو "بيان اللسان"[(٤)] وبعبارة السيميائيين: اللغة؛ وهي أهم النظم السيميائية لدى القدماء والمعاصرين، بل يُعَدُّ النظام اللغوي النموذج الأرقى لسائر أنماط الأنظمة السيميائية؛ إذ تشكل اللغة أهم وسائل التعبير عن أفكار الناس ومشاعرهم، وأهم وسائل

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين ،ج١، ص٧٦.

(٢) الجاحظ، كتاب الحيوان، ص ٤٥– ٤٦

(٣) صمود؛ حمادي .**التفكير البلاغي عند العرب؛ أسسه وتطوره إلى القرن السادس؛ مشروع قراءة** . منشورات الجامعة التونسية .كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس. السلسلة السادسة، الفلسفة والآداب. العدد٢١. تونس. عام ١٩٨١. ص١٥٧

(٤) سماه"" بيان االلسان" تخصيصاً، وتمييزاً له عن البيان بمعناه السيميائي الشامل كما أراد الجاحظ (اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد، والنصبة).

التواصل والتفاهم فيما بينهم؛ لما تمتاز به من مزايا تسمو بها على وسائل البيان الأخرى، وفي مقدمتها التعبير عن إنسانية الإنسان بالعقل الناطق، والعقل المتفهم. وقد قدم الجاحظ أدلة نقلية وعقلية لإثبات صحة ذلك؛ فبدأ بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [(١)]. فاللفظ هو لسان قوم معينين، حتى تتم معادلة التواصل في الإفهام والتفهُّم التي استهدفها الجاحظ؛ وقد علَّل ما عقَّب به على الآية السابقة، بقوله: "**لأن مدار الأمر على البيان والتبيُّن، أو الإفهام والتفهُّم، وكلما كان اللسان أبين، كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد**"[(٢)]. وبذا يتحقق طرفا المعادلة في التواصل على أكمل وجه.

ولم يغفل الجاحظ – شأنه شأن السيميائيين المعاصرين عن بيان أهمية اللغة بين الأنظمة السيميائية، ومنحها المكانة التي تستحقها، فكتب يقول: " **قد قلنا في الخطوط ومرافقها[...] وقلنا في العقد وَلِمَ تكلفوه؟ وفي الإشارة وَ لِمَ اجتلبوها؟ وَلِمَ شبَّهوا جميع ذلك ببيان اللسان حتى سموه بالبيان؟! وَلِمَ قالوا: القلم أحد اللسانين، والعين أنمُّ من اللسان؟! .وقلنا في الحاجة إلى المنطق وعموم نفعه وشدة الحاجة إليه، وكيف صار أعم نفعا، ولجميع هذه الأشكال أصلاً، وصار هو المشتق منه، والمحمول عليه. وكيف جعلنا الأجسام الصامتة نُطقا، والبرهان الذي في الأجرام الجامدة بيانا!.**"[(٣)]

ومما تقدم يظهر: أنَّ رؤية الجاحظ السيميائية ترتكز على ثلاث نقاط أساسية، تشي بريادته في هذا المضمار، وهي:

١. **التركيز على وحدة وسائل البيان**، أي **وحدة الأنظمة السيميائية**، ولا يَمَلُّ من تكرار ذلك تصريحاً أو تلويحاً، وفي غير كتاب من كتبه.

٢- حرص الجاحظ على إظهار مزايا أو سمات كل نظام من هذه الأنظمة على حدة، وإبراز الفروق فيما بينها، على الرغم من حرصه على تأكيد وحدة تلك الأنظمة السيميائية؛ إذ يقول: "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ، وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها **اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نُصبة... والنُصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصِّر عن تلك الدلالات، ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها...**" [(٤)]

٣- **بيان أهمية اللغة في الحياة** فهي: أهم وسيلة تواصلية وأقدر أداة تعبيرية لدى الإنسان، بل هي حاجة إنسانية تميز الإنسان من غيره من المخلوقات في هذا الكون، ولذلك أكد الجاحظ الحاجة إلى **المنطق** وعموم نفعه، بتكرار تلك العبارة" **شدة الحاجة إليه، وكيف صار أعم نفعاً**"[(٥)]. إن بيان اللسان، هو البيان الحقيقي؛ كما وصفه الجاحظ آنفاً.

وتعدُّ اللغة النموذج، أو المثل الأعلى، الذي تقاس **عليه سائر أنواع الأنظمة السيميائية الأخرى؛ إفراداً وتركيباً**. فهي أو "**المنطق**" كما سماه الجاحظ وجعله " **لجميع هذه الأشكال أصلاً، وصار هو المشتق منه،**

---

(١) سورة إبراهيم، الآية ٤

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص ١١-١٢

(٣) كتاب الحيوان، ج٦، ص٥و٦ ، والمنطق هنا مصدر ميمي، بمعنى النُّطق.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين ،ج١، ص٧٦.

(٥) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج٦ ص٥

والمحمول عليه..." [(١)] وبيان اللسان هو الذي جُعِل أصلاً لسائر وسائل البيان الأخرى من خط، وإشارة، وعقد، ... "**عليه بُنِيَتْ، وبه شُبِهَت**"[(٢)] وما ذكره الجاحظ آنفاً، يتلاقى فيه مع سوسور؛ الذي جعل اللغة المثل الذي تحتذيه سائر الأنظمة، وعدَّها أهمها جميعاً[(٣)]. قد يفاجأ القارئ عندما يجد هذا التشابه الكبير بين أفكار الجاحظ، وأفكار فرديناند دي سوسور؛ حيث يقول: "**إن الإشارات الاعتباطية أفضل من غيرها في التعبير عن الهدف الأسمى لعملية التعبير بالإشارات. وهذا يفسر: لماذا تُعَدُّ اللغة – وهي أكثر نظم التعبير تعقيدا – خيرَ ممثل لنظام الإشارات. وبذلك يصبح علم اللغة النمط الأساسي لجميع فروع علم الإشارات مع أن اللغة ليست سوى نظام واحد من أنظمة الإشارات**."[(٤)]. ولايخفى – على القارئ المقارِن بين القولين – مدى الاتفاق في المضمون، وإن عبَّر كلٌّ منهما بأسلوبه، وثقافة عصره.

وقد ردد بنفنست قولاً مشابها لماذكره سوسير آنفاً، حيث قال: "إن اللغة نظام سيميائي في غاية الإحكام، فهي تجعلنا نتصور ما هي الوظيفة الإشارية، **وهي وحدها تمنح النموذج المثالي لهذه الوظيفة**"[(٥)] وقد أشار أحد أحد الباحثين المعاصرين إلى أسبقية الجاحظ في هذا الميدان، معلِّقاً على قول بنفنست السابق بقوله: "وإذا كانت هذه الأهمية التي تتميز بها اللغة؛ هي التي جعلت علماء السيمياء المعاصرين يولونها أكبر جهدهم وعنايتهم، ويفهمون مجالات الأنظمة الإشارية الأخرى (السيميائية)، ويدرسونها في ضوء ما يتوصل إليه علماء اللغة من قواعد وقوانين، **فإن الجاحظ قد أدرك ذلك بوعي علمي دقيق، فَخَصَّ اللغة بما لم يخصَّ به غيرها من وسائل البيان**."[(٦)]

وإذا كانت اللغة أولى وسائل البيان – بتعبير الجاحظ – أو أهم أنظمة السيمياء، بلغة السيميائيين المعاصرين، وهي النموذج المحتذى، فإن هناك وسيلة رديفة لها، تنوب عنها أحياناً، وقد تكون مساعدة لها حيناً آخر؛ إنها **الإشارة**.

ثانياً– الإشـــــارة:

ميَّز الجاحظ بين نوعين من الإشارات: الإشارات الحسية؛ أي الحركات الجسدية، والإشارات العرفانية الصوفية. وقد التبس الأمر على عدد من الباحثين، ففسرها كلٌّ منهم على هواه – وقد أشار الجاحظ إلى النوع الثاني (أي الإشارات العِرفانية) – إشارة عابرة، واكتفى بالقول "ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتة، ولولا أن تفسير هذه الكلمة يدخل في صناعة الكلام لفسرتها لكم"[(٧)]. ولعل تلك الإشارة ليست من وسائل البيان السيميائي الحسي الوجودي؛ لذلك تجنب الخوض فيها، واهتمَّ بالإشارات الحسية؛ فكتب يقول: "وقد قال الشاعر **في دلالات الإشارة**:

---

(١) الجاحظ،كتاب الحيوان، ج٦ ص٥

(٢) بلميلح؛ إدريس، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص١٣٥

(٣) دي سوسور، علم اللغة العام، ص٨٧ سبق ذكرها في الصفحة السابقة.، وص٣٤ من الكتاب المذكور.

(٤) دي سوسور، فرديناند. علم اللغة العام؛ ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز. ص٨٧ .

(٥) نقلا عن بلميلح؛ إ دريس، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص١٣٥.

(٦) المرجع السابق. ص١٣٥

(٧) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١ ص٧٨

أشـــارت بطـــرف العـــين خيفـــة أهلهـــا   إشـــــــارة مـــــــذعور، ولم تـــــــتكلم

فأيقنـــت أن الطـــرف قـــد قـــال: مرحبـــاً   وأهـــــلاً وســـــهلاً بالحبيـــب المتـــيَّم" [١]

وقد أسهب في الحديث عن هذه الإشارات، وقسمها إلى قسمين: القسم الأول ما يأتي مصاحبا للفظ، ومعززاً لقوة دلالته التعبيرية أو الشعورية. والقسم الثاني ما ينوب عن اللفظ، ويأتي بديلاً عنه: "**والإشارة واللفظ شريكان**، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وتغني عن الخط...! وبعد، فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة، على اختلافها في **طبقاتها ودلالاتها**؟ وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير، ومعونة حاضرة في أمور يسترها بعض الناس من بعض ويخفونها من الجليس وغير الجليس"[٢]. واستشهد أيضا على دلالات الإشارة، بقول الشاعر:

العين تبدي الذي في نفس صاحبها=من المحبـــة أو بغضٍ إذا كانا

والعين تنطـــــــــق والأفواه صامتة=حتى ترى من ضمير القلب تبيانا

وعقب قائلا: "**هذا، ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت، فهذا أيضا باب تتقدم فيه الإشارةُ الصوتَ**."[٣].

وذكر بعض أنواع الإشارة: "**فأما الإشارة فأقرب المفهوم منها: رفع الحواجب، وكسر الأجفان، ولي الشفه، وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه، وأبعدها أن تلوي بثوب على مقطع جبل تجاه الناظر، ثم ينقطع عملها، ويدرس أثرها، ويموت ذكرها**"[٤]. ويرى أنَّ للإشارات دلالات تختلف باختلاف **صور حركاتها**. ويقوم نظام الإشارة عنده على ثلاثة أسس رئيسة لسيمياء الإشارة؛ وهي:

١ -الحركات المكونة للإشارة؛ فثمة **وحدات مكونة لِلُغة الإشارة**.

٢.- للإشارة **طبقات ودلالات مختلفة** تتباين بتباين قوتها أوضعفها في التعبير، أو سرعة فهمها.

٣.- **للإشارة نظام خاص بها**، أشبه بالنظام الصوتي، وهو مثله ذو نسق تركيبي.

ولقد مر بنا القول في القواعد الثلاث التي ذُكِرَت آنفاً. بيد أن القاعدة أو الأساس الأهم هو**تأسيس النظام السيميائي الإشاري الذي يشمل كل ما تقدم!** كان هذا مثار دهشة بالنسبة للقارئ المعاصر؛ لأنه يصدر عن رجل عاش في القرن الثاني أو الثالث الهجريين أي (التاسع الميلادي) – ولكن قولة الجاحظ تقطع الشك باليقين، من خلال الموازنة التي يقيمها بين النظام الصوتي والنظام الكتابي والإشارة، أو النظام الإشاري الذي يريد أن يؤسسه على غرار النظام الصوتي، إذ يقول: "**والصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظاً، ولا كلاما موزوناً ولا منثوراً، إلا بظهور الصوت. ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف. وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان، مع الذي يكون من الإشارة من الدل والشِّكل**[٥] **والتقتل والتثني واستدعاء الشهوة وغير ذلك من الأمور**"[١]. ولعل هذا النص

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص٧٨

(٢) المرجع السابق، ص٧٨

(٣) المرجع نفسه، ج١، ٧٩

(٤) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج١، ص٤٨

(٥) امرأة ذات شِكل : أي ذات غنج ودلال وغزل. أقرب الموارد ، مادة (شكل)

من أهم الأدلة التي قدمها الجاحظ على **وحدة الأنظمة السيميائية**. فضلاً عن اهتمامه ببناء النظام الإشاري بقوله: (التقطيع والتأليف)؛ أي الإفراد والتركيب، ونظام الإشارة يقوم على ذلك، وهو ذو نسق تركيبي، وقد ذَكَرَ من قبلُ تركيب الطَرْف والحاجب، على سبيل المثال، وهنا الإشارة باليد والرأس، وحدَّد لكل مُرَكَّب إشاري وظيفة، أو دلالة مختلفة، وأشار إلى بعض تلك الوظائف التي تصدر عن الجهاز الحركي أو الجسدي للإنسان؛ على سبيل المثال لا الحصر. وختم نصه السابق بقوله: "وغير ذلك من الأمور"(٢). وكل ذلك يؤكد أن للإشارة نظاماً خاصاً.

وقد أشارت الباحثة فاطمة محجوب إلى أن **الإشارة تُشكِّل عند الجاحظ نظاماً خاصاً ولغة خاصة**؛ إذ تقول: "ويمكن أن نستخلص تبعاً لهذا أن الجاحظ قد أدرك أن الإشارة تكون لغة شبيهة بلغة الكلام، وأن **لها نظامها الخاص الذي يشكل مواضعة اجتماعية**؛ تجعله في مستواها الثاني – الذي هو الانفصال عن الكلام– لغةً قائمةً بذاتها مستقلة عما يسمى لدى **علماء اللغة المعاصرين اللغة الطبيعية**، تستطيع أن تحل محلها في حالات كثيرة."(٣) ولهذا النظام جهازه الحركي كما للنطق جهازه الحركي: "إنه كما أن للنطق أعضاء كاللسان والأسنان والحبال الصوتية، فللحركة الجسمية أعضاء كالرأس والعينين والفم واليدين والرجلين ويطابق هذا ما جاء في كلام الجاحظ "(٤) . وتقصد الباحثة النص الذي يقول فيه الجاحظ: " فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان وبالثوب والسيف وقد يتهدد رافع السيف والسوط فيكون ذلك زاجراً ومانعاً ورادعاً ويكون وعيداً وتحذيراً "(٥). في هذه الفقرة اهتم الجاحظ بناحيتين اثنتين: الأولى تحديد الجارحة التي تصدر عنها الإشارة، أو الحركة الجسمية، والثانية؛ الدلالات التي تشي بها تلك الحركات، وإن أضاف أموراً أخرى؛ كالحركة بالثوب أو السيف أو السَّوط، وما تدل عليه هذه الحركات.

وحديث الجاحظ عن الإشارة، ينم على وعي عميق وشامل بهذا النظام الإشاري السيميائي في الحياة؛ ولذلك حظي باهتمام العديد من الدارسين العرب، الذين رأوا فيه رائدا في هذا الميدان، قبل واضع علم الحركة الجسمية بيردويسل في القرن العشرين، وهو: "علم يختص بوصف أوضاع الجسم وحركاته، تلك الأوضاع والحركات التي تحدث وفق نمط معين، كما أنها تحدث نتيجة للتعلم، ويحللها جميعاً إلى خصائصها."(٦). وقد حاولت الباحثة فاطمة محجوب القيام بموازنة بين ما وصلنا عن الجاحظ من آراء حول الإشارة، وما جاء به علم الحركة الجسمية المعاصرة فكتبت تقول: "**ولعلم الحركة الجسمية مبادئ عامة، مثله في ذلك مثل سائر العلوم، وقد لاحظنا أن ما جاء في البيان والتبيين عن الإشارة، ينطوي تحت معظم هذه المبادئ. وقد وجدنا من الناحية الإحصائية؛ أن ما أورده الجاحظ بشأن الإشارة يكون في مجموعه أربع عشرة فقرة، يمكن ربطها بأربعة عشر مبدأ من مبادئ الحركة الجسمية**"(٧).

ولا شك في أنَّ الباحثة قامت بجهد كبير طيب، ولكنها –كما تقول– اكتفت بما جاء في البيان والتبيين فقط. وهذا لا يغطي مفهوم الجاحظ الشامل عن الإشارة أو بتعبير سيميائي **(نظام الإشارة)**، ففي كتبه الأخرى

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص٧٩

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٧٩

(٣) محجوب؛ فاطمة .دراسات في علم اللغة . دار النهضة العربية ، القاهرة، مصر. عام ١٩٧٦. ص١٦٨

(٤) المرجع السابق، ص١٦٨. وانظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص٧٧.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٧٧

(٦) محجوب؛ فاطمة، دراسات في علم اللغة ، ص١٦٨

(٧) المرجع السابق، ص ١٠٠

ملاحظات مهمة حول الإشارة، ولا سيما كتاب الحيوان الذي **تحدث فيه عن لغة الصم والبكم**. فضلاً عن بعض التفسيرات التي تحتاج إلى إعادة نظر كتفسيره لطبقات الإشارة أو الإشارة عند خاص الخاص"[١]. وبذلك نستطيع أن نقول: لقد أسس لنظام سيميائي للغة الإشارة؛ كان للذين فقدوا نعمة النطق والسمع النصيب الأكبر من الفائدة منه! إذ لم يكن حديثه عنها حديث الناس العاديين الذين يستخدمون الإشارة في حياتهم العادية فحسب، بل كان حديث العالم الذي يستهدف أن يؤسس لبناء هذا النظام السيميائي (نظام الإشارة) أيضاً.

وخلاصة القول: إن نظام الإشارة عند الجاحظ يحتاج إلى مزيد من التقصي والبحث والدراسة – وليس هنا مجال ذلك. وما سبق ذكره عنها يعطينا صورة أولية عن الإشارة عند الجاحظ كنظام سيميائي متكامل، بما ينضوي عليه من وحداته المكونة (الحركات الجسمية أو الإشارات)، أو قواعده في الإفراد والتركيب، أو دلالاته المختلفة، والحواس التي يصدر عنها، أو بتعبير المعاصرين الجهاز الحركي الذي تصدر عنه الإشارة الجسدية.

وإذا كان الجاحظ قد جعل الإشارة بعد اللفظ، ورديفة له؛ وذلك لارتباطهما أحياناً، فإنه يردفهما بوسيلة بيان ثالثة وهي العقد أو الحساب.

ثالثا–العقد أو (الحساب)

والعقد عند الجاحظ ثالث أنواع البيان عرَّفَهُ بقوله: "أما القول في العقد، **وهو الحساب دون اللفظ والخط**"[٢]، فالدليل على فضيلته، وعظم قَدْر الانتفاع به، قول الله عز وجل: ﴿ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾[٣]، وأضاف قائلا: "**والحساب يشتمل على معانٍ كثيرة ومنافع جليلة، ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا، لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب في الآخرة. وفي عدم اللفظ وفساد الخط، والجهل بالعقد فساد جل النعم، وفقدان جمهور المنافع، واختلال كل ماجعله الله عز وجل لنا قواما ومصلحة ونظاما**"[٤]. وقد عقب عبد السلام هارون على ذلك بقوله: "فيظهر أن ذلك الضرب من الحساب كان شائعاً في عصره. ووجدت للبغدادي كلاما في العقد،... قال: "واعلم أن العقود، والعقد نوع من الحساب يكون بأصابع اليدين يقال له: حساب اليد، وقد ورد منه في الحديث: وعقد عقد التسعين. وقد ألفوا فيه كتباً وأراجيز"[٥]. وبالرغم من أن هذا النوع من الحساب هو طريقة من طرائق حياة الناس التي ما تزال تلاحظ في أسواق البورصات حيث ترتفع الأيدي، ولا يفهم دلالتَها إلا العاملون في هذا المجال، أو حيث تعقد الصفقات وتباركها الأيدي االمصافِحَة. وأغلب الظن: أن الجاحظ يقصد العموم لا الخصوص

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص٧٨

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٨٠.

(٣) سورة الأنعام ، الآية ٩٦

(٤) الجاحظ، البيان والتبين، ج١، ص٨٠

(٥) هارون؛ عبد السلام،(محقق كتاب الحيوان)، الحاشية (رقم٣)، كتاب الحيوان ص٣٣: " انظر الخزانة (٣: ١٤٧) . وفي حاشية رقم (١) في البيان والتبيين، ج١، ص ٧٦.

أي الحساب بصورة عامة، وهذا ما يتضح من خلال تفصيل بعض أقواله في الحديث عن العقد.

ولو كان المقصود بالعقد هذا النوع الخاص من الحساب فقط؛ لاكتفى بوضعه في باب الإشارة، ولكن الأمر ليس كذلك؛ وهذا ما وضحه بقوله: "وقد اضطربوا في الحكم بين العقد والإشارة"(١) وفسر سبب هذا الاضطراب بقوله: "**فجعل الله اللفظ للسامع وجعل الإشارة للناظر، وأشرك الناظر واللامس في معرفة العقد** إلا بما فضل الله به نصيب الناظر في ذلك على قدر نصيب اللامس"(٢) وهكذا تُتلقى الإشارة بالعين أو النظر بينما يُتَلقى العقد بالرؤية واللمس معاً، فجهازها الإدراكي يختلف عن جهاز العقد الإدراكي، ففيه يشترك الأعمى والبصير والجاهل بحساب اللفظ والخط.

ومع ذلك فقد عدَّها – أحد الباحثين المعاصرين – طريقة إشارية، فكتب يقول: "وقد سجلت لنا بعض المصادر العربية القديمة هذه الطريقة الإشارية في الحساب، كما نجد بعض الناظمين يصف لنا هذه الإشارات الجسمية، التي تصور العمليات الحسابية بحركات أصابع اليد من هؤلاء شمس الدين محمَّد بن أحمد الموصلي..."(٣) ولخص الباحث ما يجري في هذه الطريقة بقوله: "ويكون عقد الآحاد بالخنصر والبنصر والوسطى من اليد اليمنى، وعقد العشرات يكون بالسبابة والإبهام من اليد اليمنى أيضاً، وعقد المئين من ١٠٠-٩٠٠، يكون بالخنصر والبنصر والوسطى من اليد اليسرى، وعقد الألوف من١٠٠٠-٩٠٠٠، يكون بالسبابة والإبهام من اليد اليسرى أيضاً"(٤) ويظهر – من خلال هذا القول المفصَّل – أن العقد عندهم أشبه بنظام حسابي متواضع عليه آنئذٍ.

وكان الجاحظ يدرك أهميه هذا النظام أي الحساب، في تنظيم حياة البشر، وأثره في قضاء حوائجهم التي تعتمد على الحساب فكتب يقول: "**ونفع الحساب معلوم، والخَلّة في موضع فقده معروفة**"(٥) ويستشهد على منافع هذا العلم بأدلة نقلية وعقلية، فكتب يقول: "**فالدليل على فضيلته وعظم قدر الانتفاع به قول الله عز وجل:** ﴿ فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ﴾ (٦). وقال جل وعز: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ﴾ (٧). وبعد أن قدَّم تلك الأدلة النقلية، أشفعها بأدلة عقلية قائلاً: "**والحساب يشتمل على معانٍ كثيرة ومنافع جليلة؛ ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا، لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب في الآخرة**"(٨). فقد أراد الجاحظ من حديثه في (العقد) أو الحساب عموما الإشارة إليه كوسيلة بيان، دون أن يخوض في تفصيلاتها، أو يذكر بعض أنواعها. ومما يعزز هذا الرأي

---

(١) الجاحظ، كتاب الحيوان ج١ص ٤٩

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٤٥.

(٣) حسام الدين؛ كريم زكي. **الإشارات الجسمية**. ط١. مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، مصر. ١٩٨٥. ص٨١

(٤) المرجع السابق، ص ٨١. وينقل ذلك عن الآلوسي بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ٣٨١/٣، ٣٨٢ ،ط بيروت، ١٩٦٩، ودائرة المعارف الإسلامية ٢٦٨/١٤ ، ٢٦٩ الترجمة العربية،ط الشعب ١٩٩١م.

(٥) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج١،ص٤٦.

(٦) سورة الأنعام، الآية ٩٦ .

(٧) سورة يونس. الآية . ٥ .

(٨) الجاحظ، البيان والتبين، ج١، ص٨٠

النتيجةُ العامةُ التي توصل إليها بقوله: "**وفي عدم اللفظ، وفساد الخط، والجهل بالعقد، فساد جلّ النعم، وَفقدان جمهور المنافع، واختلال كل ما جعله الله عز وجل لنا قواما ومصلحة ونظاماً...**"[١] . و بتلك الأركان الثلاثة- (**قواما ومصلحة ونظاماً**)- لَخَّصَ الجاحظ أهمية تلك الأنظمة السيميائية الإنسانية الثلاث - من نطق، وخط، وعقد - في تميز الإنسان من المخلوقات، وأهميتها في حياة بني البشر، وتواصلهم الإنساني، لبناء مجتمع إنساني حضاري؛ يحقق لهم الرفاه في الدنيا والثواب في الآخرة.

رابعاً- الخط (الكتابة):

على الرغم من أهمية الخط أو الكتابة بأنواعها عنده؛ فقد عدَّها رابع الخمسة من أنواع البيان[٢]، وجعل الحديث عنه بعد الإشارة والعقد حيث يقول: "قد قلنا في الدلالة بالإشارة. فأما الخط ، فمما ذكر الله عز وجل في كتابه من فضيلة الخط والإنعام بمنافع الكتاب، قوله لنبيه عليه السلام ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَم * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَم * عَلَّمَ الإنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم﴾ [٣]. ولذلك قالوا: القلم أحد اللسانين،... وقالوا: القلم أبقى أثرا، واللسان أكثر هَذَرًا."[٤]

ولا يقتصر الخط عنده على الكتابة وحدها، بل يشمل كل الوسائل الخطية التي تُدْرَكُ وتُتَلَقّى بحاسة البصر، وهذا يفسر دقة اختياره للمصطلح، وبعبارة أخرى؛ فالخط عنده هو كل علامة تقوم على شكل مصور يدرك بالعين أو حاسة البصر على سطح مكان ما، يقول أبو عثمان: "**وليس بين الرقوم والخطوط فرق ... وليس بين الرسوم التي تكون على الحافر كله والخف كله والظلف كله، وبين الرقوم فرق، ولا بين العقود والرقوم فرق، ولا بين الخطوط والرقوم كلها فرق، وكلها خطوط، وكلها كتاب أو في معنى الخط والكتاب**، ..." [٥]

إذاً، هذا تعريفه الشامل لنظام الكتابة، فهي (أي الكتابة) لا تقتصر على ما يكتب بالقلم، وإن كان أساساً ومهماً عنده، وإنما كل ما أشار إليه آنفاً من رقوم وكتابة وزخرفة ونقوش وتخطيط، أورسوم أو وسوم؛ فهذه كلها - وإن اختلفت الوسائل في صنعها، والمجالات المستخدمة فيها - فإنها تتفق في أنها تدرك بالعين - كما سبق القول - وتلبي حاجات الناس حاضرا ومستقبلا، دنيا وآخرة.

ولمزيد من الإيضاح لمعنى (الكتابة والخط) يحاول أبو عثمان أن يقارن بين لغة الكتابة، واللغة المنطوقة المسموعة التي تقوم على الصوت، فيضيف إلى قوله السابق: "... **ولا بين الحروف المجموعة والمصوَّرة من الصوت المقطَّع في الهواء، ومن الحروف المجموعة المصوَّرة من السواد في القرطاس فرق. واللسان يصنع في**

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٨٠

(٢) وقد ورد لديه ترتيب آخر في كتاب الحيوان،ج١، ص٤٥. جاء فيه" وهذه الخصال هي: اللفظ، والخط، والإشارة، والعَقْد، والخَصْلة الخامسة ما أوجَدَ [الله] من صحة الدلالة، وصدق الشهادة، ووضوح البرهان في الأجرام الجامدة والصامتة، والساكنة التي لا تتَبَيَّن ولا تحس، ولا تفهم ولا تتحرك إلا بداخلٍ يدخل عليها، أو مُمْسِكٍ خلّي عنها بعد أن كان تقييده لها".

(٣) سورة العلق، الآيات: ٣،٤،٥ .

(٤) البيان والتبين، ج١، ص٧٩

(٥) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج١، ص٧٠. والكتاب هنا بمعنى الكتابة.

جوبة[1] الفم (وهوائه الذي في جوف الفم) وفي خارجه، وفي لهاته، وباطن أسنانه مثل ما يصنع القلم في المداد والليقة[2]. والهواء والقرطاس، وكلها صورٌ وعلاماتٌ وخَلْقٌ مواثل ودلالات، فيعرف منها ما كان في تلك الصورة لكثرة ترددها على الأسماع، ويعرف منها ما كان مصوراً من تلك الألوان لطول تكرارها على الأبصار، كما استدلوا بالضحك على السرور، وبالبكاء على الألم. وعلى مثل ذلك عرفوا معاني الصوت وضروب صور الإشارات وصور جميع الهيئات..."[3] وفي هذا النص يُعْنى الجاحظ بثلاث قضايا أساسية:

١. **النظرة البنيوية العميقة** لكل من **لغة الصوت (اللسان)، ولغة الكتابة، وصور الإشارات، وصور جميع الهيئات**، التي تتجاوز مفردات كل لغة؛ ليصل إلى أسس النظام المشترك الذي تقوم عليه كل لغة من هذه اللغات (بالمعنى السيميائي المعاصر)، ولذلك ذابت الفروق عنده بين "**الحروف المجموعة والمصورة من الصوت المقطع في الهواء وبين الحروف المجموعة المصورة من السواد في القرطاس، وضروب صور الإشارات، وصورجميع الهيئات...** "[4]. فهو يشير إلى اللسان، والإشارة والخط والتصوير بأنواعه..." وهذا يذكِّر بتعريف سوسور للغة سيميائيا، حيث يقول: "**فاللغة نظام من الإشارات** System of signs التي تعبر عن الأفكار، **ويمكن تشبيه هذا النظام بنظام الكتابة، أو الألفباء المستخدمة عند فاقدي السمع والنطق**، أو الطقوس الرمزية أو الصيغ المهذبة، أو العلامات العسكرية، أو **غيرها من الأنظمة، ولكنه أهمها جميعاً**."[5] ولعل في ذلك تأكيداً لرؤية الجاحظ السيميائية الكاشفة لأبعاد هذه الأنظمة السيميائية.

٢. **تآلف وحدات كل نظام من الأنظمة السيميائية**؛ ليكون ذا دلالات ومعانٍ؛ سواء ما كان منها يدرك بالرؤية والبصر،أم ماكان يدرك بالسماع؟! أي الأصوات في اللغة المنطوقة، والحروف في الكتابة والخط، والألوان في الرسوم والزخارف والصور، أو غير ذلك.

٣. **تأكيد وحدة الأنظمة السيميائية**، كلما أتيح له ذلك – فختم قوله السابق بكلام جمع فيه بين "**معاني الصوت وضروب صور الإشارات وصور جميع الهيئات**"[6] لأنه أدرك مدى تشابه هذه الأنظمة السيميائية في بنائها ووظائفها وغاياتها.

إن وحدة الأنظمة السيميائية — التي تكمن في أسس النظام الذي تقوم عليه – لا تلغي الفروق الخاصة للطبيعة الذاتية لوحدات كلٍّ منها، ولا الحاسة التي تُدرَك بها، ولا الوظائف الخاصة بها التي تؤديها – حسب خصوصيتها – فالوظائف التي تؤديها لغة الكتابة تختلف عن الوظائف التي تؤديها اللغة المسموعة المنطوقة، وإن كانت كل منهما وسيلة من وسائل البيان، فاللغة الصوتية محددة بحدود زمان ومكان معينين، بينما تتجاوز لغة الكتابة حدود الزمان ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، كما تتجاوز آفاق المكان، ولذلك قال الجاحظ: "**اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشاهد والغائب، وهو للغابر الحائن، مثله للقائم الراهن. والكتاب يُقْرَأ بكل مكان، ويُدْرَس في كل زمان؛ واللسان لا يَعدو سامعَه ولا يتجاوزه إلى غيره**"[7].

---

(١) جوبة الفم، حفرة الفم.

(٢) الليقة: ليقة الدواة، ولاق بالشيء بمعنى لزق، ولاقت الدواة تليق: لصقت. اللسان : (ل ي ق)

(٣) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج١، ص٧٠

(٤) المرجع السابق .ص ٧٠

(٥) سوسور ، علم اللغة العام، ص٣٤

(٦) الجاحظ، ،الحيوان، ج١، ص٧٠

(٧) الجاحظ، البيان والتبين، ج١، ص٨٠.

إذاً، كان الجاحظ على وعي عميق بأسس **الأنظمة السيميائية**، كما كان على وعي عميق بالفروق التي تميز كلَّ نظام من تلك الأنظمة. وكان ذلك سبباً مهماً؛ في أن يَعُدَّ بعض الباحثين المعاصرين الجاحظ مؤسسا للسيميائية عموما[1]، ولسيميائية الخط أو الكتابة خصوصاً؛ حيث أشار بلمليح إلى ذلك بقوله: "**يجب التذكير في هذا المجال، بأن الجاحظ يُعَدُّ بحق مؤسس نظرية سيميائية، واضحة المعالم، اهتمت بالخط فأدركت بعض أسس نظامه ومبادئه، وافتقرت إلى أسس ومبادئ أخرى وتحدثت عن بعض قوانينه، لكنها لم تصل بهذه القوانين إلى حدها العلمي المتعلق بالكتابة عند السيميائيين المعاصرين**"[2].

وأغلب الظن: أنّ الجاحظ لم يكن يقوم بوضع نظرية مفصَّلة للخط، أو لغيره من وسائل البيان، أو الأنظمة السيميائية بقدر ما كان يرسي أسساً وقوانين سيميائية عامة، تتلاقى وما وضعه السيميائيون المعاصرون؛ باعتراف بلمليح نفسه، إذ يقول: "يقول بنفنست: إن كل نظام سيميائي يعتمد على إشارات يستوجب بالضرورة أن يتضمن: ١- مجموعة محددةم ن العلامات (الإشارات). ٢- قواعد تنظيم تتحكم في أشكال هذه الإشارات (العلامات). ٣- استقلال هذه الإشارات عن طبيعة الخطابات التي يسمح النظام بإنتاجها، وعن عددها، فإذا **نحن أبعدنا النصبة أو الحال عن وسائل البيان** الأخرى التي حددها الجاحظ، وجدنا أنها كلها تدخل في إطار هذه القواعد التي قررها بنفنست؛ لأن أهم ما يميز اتجاه سوسير وممثليهم السيميائيين المعاصرين الذين أسمينا منحاهم بسيمياء التواصل، على خلاف أصحاب سيمياء العلامات، وجُهْدُ الجاحظ السيميائي يمثل – تبعا لوظيفة التواصل لوسائل البيان عنده – تجليا واضحاً للقواعد الثلاث التي حددها بنفنست لكل نظام سيميائي"[3].

ومع ذلك نستأنس بحديث الجاحظ عن مخططه الذي رسمه للحديث عن الخطوط في كتاب الحيوان، ونصه: "**قد قلنا في الخطوط ومَرَافقها، وفي عموم منافعها، وكيف كانت الحاجة إلى استخراجها، وكيف اختلفت صُوَرُها على قدر اختلاف طبائع أهلها، وكيف كانت ضرورتهم إلى وضعها، وكيف كانت تكون الخَلَّة عند فقدها.**"[4] ولا يخفى على القارئ أن الجاحظ يتحدث عن نظام الكتابة كنظام سيميائي عام.

خامسا– النُّصبة[5]:

عرَّف الجاحظ االنُّصبة بقوله: "**النُّصبة: هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصِّر عن تلك الدلالات...وأما النُّصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد. وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت، وناطق، وجامد، ونام، ومقيم، وظاعن، وزائد، وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان؛ ولذلك قال الأول: سل الأرض فقُل: من شق أنهارك وغرس أشجارك، وجنى ثمارك، فإن لم تجبك حوارا، أجابتك اعتبارا.** "[6].

ويعتل لذلك بقوله: "**ومتى دل الشيء على معنى، فقد أخبر عنه، وإن كان صامتاً، وأشار إليه، وإن كان ساكناً، وهذا القول شائع في جميع اللغات، ومتفق عليه مع إفراط الاختلافات.**"[7]

---

(١) انظر أبوديب، كمال ."السيميائية أحدث العلوم الإنسانية"، **مجلة العربي**، ص٦٢.

(٢) بلمليح؛ إدريس، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص١٣٣.

(٣) بلمليح؛ إدريس، المرجع السابق، ص١٣٦.

(٤) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج٦، ص٥

(٥) هذا نُصْبُ عيني :أي القائم في نظري، فُعْل بمعنى مفعول، كالطُعْم. **النُصُب** كل ما جُعِل عَلَمَاً النِصْبة: النوع، **والنُصْبة بالضم: السارية المنصوبة لمعرفة علامة الطريق.** معجم أقرب الموارد مادة نصب..

(٦) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص٨١ ،٨٢

(٧) المرجع السابق.

بيد أنَّ الشيء اللافت في تعميمه السابق قوله: "**وهذا القول شائع في جميع اللغات، ومتفق عليه مع إفراط الاختلافات**"[١]. وهذا التعريف الذي قدمه الجاحظ للدلالة بهذه الثقة والتعميم لجميع اللغات، يذكرنا بالتعريف الذي صاغته أمينة رشيد للعلامة الذي يكاد يتطابق مع قوله: "**وهكذا يعترف الجميع بمفهوم العلامة، باعتبارها شيئا ماديا يظهر شيئا آخر ذهنيا. ولكننا نرى الاتجاهات تختلف، بعد هذا الاعتراف فيما يختص بالتعريف الدقيق للعلامة**... "[٢].**فما** تفسير الباحثين المعاصرين لهذا التطابق في الأقوال بين المعاصرين والجاحظ في تعريف العلامة؟! هذا التعريف الذي يقدِّم رؤية سيميائية إنسانية واضحة لا ضفاف لها، لاتقف عند حدود زمان معين، أو مكان معين، أو لغة ما.

كانت **النُّصبة** عند الجاحظ موضع أخذ ورد لدى بعض الباحثين المعاصرين، فبعضهم عدها أداة تواصل، ولكن ليس بين الأفراد بل بين الناس والله عز وجل، ولخَّص هذه الفكرة إدريس بلمليح بقوله: "ومعنى هذا أن النُّصبة أداة تواصل تحمل رسالة صامتة أو خطاباً بالحال... ومصدرُ الرسالة أو باثُّها هو الله خالق العالم، ومتلقيها هو الإنسان الذي يتأمل الكون، فيستخلص منه وجوه الحكمة الإلهية."[٣] ويضيف بلمليح قائلاً: "فهل يمكن اعتبار الدلالة بالنُّصبة حسب مفهومها الجاحظي، إشارة تواصل؟ نعم إنه يصح ذلك، إلا أن هذا التواصل لا يتم بين أفراد المجتمع، وبالتالي، فإنه **لا تصح دراسة الإشارة بالنصبة في حضن الحياة الاجتماعية** ،كما اشترط علماء اللغة والسيمياء، ولكنها – أعني النصبة – **أداة تواصل بين الإنسان والقوة الغيبية التي تعتبر سر العالم، وحقيقته الخفية**، إنما **إشارة للدلالة على الله، لا للدلالة على أمر من أمور المجتمع**، كما هو الشأن فيما يتعلق بإشارة بارت أو بريتو التي تحيل إلى حياة أفراد البشر."[٤]

بيد أنَّ المتتبع لحديث النصبة عند الجاحظ يرى خلاف ذلك تماما؛ إذ إنه لا يقتصر على هذا الجانب فحسب – كما يرى الباحث بلمليح آنفا – بل نجد في حديثه النظري، وفي شواهده التي ذكرها عن النصبة، أدلة على أنَّ الجانب التواصلي الاجتماعي، أمر يعني الجاحظ وبدرجة كبيرة ؛ إذ لا يغيب عن باله أبداً، أمر أكثر خصوصية، وهو الجانب الفني أو النقدي أيضاً، فبين أيديه كثير من قصائد الشعراء الذين تزخر بهم أرض العراق والشام والحجاز، وفي العراق كنوز تاريخية وآثار خالدة تحت مرمى بصره، وكلها إن "لم تجبك حواراً، أجابتك اعتباراً" [٥].

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) رشيد؛ أمينة. "**السيميوطيقا؛ مفاهيم وأبعاد**". **مجلة فصول** في النقد. المجلد الأول، العدد ٣، ص٤٧ .

(٣) بلمليح ،الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص١٢١

(٤) بلمليح، المرجع السابق، ، ص١٢١. وقد شاركه في وجهة النظر السابقة، وحذا حذوه رجاء بن سلامة في مقال له بعنوان"**في النصبة والبيان ومحنة المعنى**"؛ إذ يقول: "ونحن إذا عدنا إلى كتب علم العلامات، وجدنا النصبة أشبه بشيء مما يطلق عليه أمارة أو مصطلح قرينة، وهي الأدلة التي يصدرها الباث من غير قصد، فهي تنبعث من مصدر طبيعي، أو أشبه بشيء بما يسميه غريماس الأدلة الطبيعية، باعتبار أن الإنسان يملأ الطبيعة بالمعنى، ويخضعها لقوالبه الذهنية والثقافية، ولكن النصبة ليست مفهوماً وصفياً عاماً يمكن عزله عن سياقه واعتباره مرادفاً للمفاهيم الحديثة، **فأطراف مسار التواصل عبر النصبة** من نوع خاص، فالدال هو الكون بأسره باعتباره مجسد الحكمة، الله المدلول، والمدلول: هو معنى الله والمرجع: هو الله، وهو مرجع من نوع خاص، أما المتقبل فهو الإنسان بصفته مُسْتَدِلّاً، أي طالباً للدليل، أو واجداً له. ثم إن النصبة ليست علامة بقدر ما هي شيء" مجلة فصول في النقد، القاهرة مج،١٥، شتاء ١٩٩٧، ص ص (٢٩٩-٣٠٨). و قد أورد حديثاً مفصلاً عن ذلك في ص ٣٠٠.

(٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص٨١ ،٨٢

ففي الشعر يذكر الجاحظ قولا لنُصَيب في سليمان بن عبد الملك؛ جاء فيه: "قال نُصيب في هذا المعنى، يمدح سليمان بن عبد الملك:

أقـــول لركـــب صـــادرين لقيـــتهم	قفـــا ذات أوشـــال ومـــولاك قـــارب
قفـــوا خـــبرونا عـــن ســـليمان إنـــني	لمعروفـــه مـــن أهـــل ودان طالـــب
فعـــاجوا فـــأثنوا بالـــذي أنـــت أهلـــه	ولوســـكتوا **أثنـــت عليـــك الحقائـــب**

وهذا كثير جداً "[١]. إذاً، لم يكن الجاحظ يقتصر على الجانب الديني فحسب، بل يشمل حديثُه الجانب الفني والجانب الدنيوي الاجتماعي أيضاً. ولعله أرسى بذلك أصلاً سيميائيا، أو قاعدة من قواعد قراءة ما يسمى بالإشارات التي يوحي بها الشعر، وهو بارع في هذا المضمار!

وغاص الناقد عبد السلام المسدي إلى أعماق نظرة الجاحظ في النُّصبة، ووضعها في سياقها الحضاري الصحيح، إذ يقول: "**ومن أعجب ما يستوقفنا اليوم، هو هذه الإفاضة الغزيرة** التي ينتقل فيها رواد الفكر العربي بيسر ورشاقة مذهلة من فكرة **العلامة** كمفهوم عيني بسيط إلى **الدلالة** المستنبطة من العلامة، كمنظومة فكرية، وكنسيج اعتباري، وكمنهج استقرائي، بل كطراز معرفي كسائر الطرز فالناظر في هذا الذي أسموه مرة **دلالة النصبة**، ومرة **دلالة الاعتبار**، ومرة ثالثة **دلالة الأشياء بذواتها**، لم يكن مجرد تنبيه على العلامة كيف تدل؟ وإنما كان تصوراً فكرياً كاملاً يقوم على **دفع الإنسان إلى إمعان النظر، وتحريضه على تدبر الوجود انطلاقاً من ملاحظة وقائعه الظاهرة** "[٢]. ومما يؤكد وجهة النظر السابقة ما جاء به الجاحظ نفسه في غير موضع من كتبه[٣]، كقوله: "**فموضوع الجسم ونصبته دليل على ما فيه، وداعية إليه، ومنبهة عليه؛ من هذا الوجه قد شارك في البيان الحيّ الناطق**"[٤].

ومن غرائب الأمور أن يجد الباحث تشابها بين تعريف الجاحظ للنصبة وبين الأيقون أو الأيقونة عند بيرس؛ حيث يقول: "**إن الأيقونة علامة تحيل إلى الشيء الذي تشير إليه بفضل صفات تمتلكها، خاصة بها وحدها،** فقد يكون أي شيء أيقونة لأي شيء آخر؛ سواء كان هذا الشيء صفة، أو كائناً فرداً، أو قانوناً بمجرد أن تشبه الأيقونة هذا الشيء، وتستخدم علامة له."[٥]. وتعلّق سيزا قاسم على تعريف بيرس للأيقونة بقولها: "وتضم

---

(١) المرجع السابق، ج١،ص٨٣،٨٢.

(٢) المسدي؛ عبد السلام.ما وراء اللغة بحث في الخلفيات المعرفية. مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس. ١٩٩٩. ص٧٥.

(٣) الجاحظ، كتاب الحيوان ج١، ٣٣ .وجاء قوله: "وَ وجدنا كون العالم بما فيه حكمة، ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء جُعِل حكمة، وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جُعِل حكمة، وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة. فاستوى بذلك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة، واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل، **فكل مستدل دليل، وليس كل دليل مستدّلا**، فشارك كل حيوان سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة، وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلاً مستدلاً، ثم جُعِلَ للمستدل سببٌ يدل به على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلال، وسموا ذلك بياناً. "

(٤) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج١،ص٣٥.

(٥) بيرس، تشارلز ساندرس؛ ترجمة سسيزا قاسم ، في مقالها" السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد"، في كتاب أنظمة أنظمة العلامات في اللغة والأدب واالثقافة ، ص٣١

الأمثلة التي يضربها بيرس عن الأيقونة: الصورة الفوتوغرافية، والصورة التمثيلية، الشخصية، وتكون الصورة أيقونة تحل محل المشار إليه وتشبهه إلى الحد الذي يجعلنا نفقد الإحساس أن الذي نشاهده ليس الشيء نفسه، ولكنه مجرد علامة تحل محله. ويميز بيرس بين ثلاثة أنواع من الأيقونات : الصورة والرسم البياني والاستعارة، وكلها تنطوي على جوانب تشابه بينها وبين المشار إليه."(١) وقد يحتاج هذا الحكم إلى إنعام النظر ودراسة مستفيضة للمقارنة بين العلامتين الأيقون أو الأيقونة عند بيرس؛ والنصبة عند الجاحظ! وربما يحتاج ذلك إلى العودة إلى الفكر الأرسطي أيضاً، لأنه المصدر المشترك لكليهما.

ولا نزعم تساوي الرؤيتين، وإن كانت النُّصْبة تشير إلى نوع من أنواع الأيقونات، ولكنها – في أغلب الظن – أشمل من ذلك، وهذا الذي جعل "النُّصبة" عنده لا تُقصِّر عن تلك الدلالات التي أشار إليها آنفاً: "**من لفظ وخط وإشارة وعقد**"(٢). فهذه الدلالة أو العلامة لها صورتها، شأنها شأن هذه الدلالات "**والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصِّر عن تلك الدلالات**" (٣). فهي أيضاً نظام من الأنظمة السيميائية الذي يقوم على أسس ينبغي دراستها وفهم دلالاتها، والاهتمامُ بها لا يقِلُّ عن الاهتمام بتلك الأنظمة السيميائية الأخرى؛ ولذلك يعطيها هذه الأهمية التي تستحقها فعلاً في عالم البيان. وحسبه أنه قدم من الأفكار النظرية والشواهد عليها، ما يكفي للتوسع في دراستها، حتى عدَّ رجاء بن سلامة كتابه "**الحيوان**" كتاباً في النصبة، فكتب يقول: "فاللفظ وسيلة بيان العالم الأصغر، والنصبة وسيلة بيان العالم الأكبر، **فـ (الحيوان) في رأينا كتاب في النصبة كما أن البيان والتبين كتاب في الأنظمة العلامية الأخرى خاصة اللفظ والإشارة**..." (٤) وأظن أنَّ الأمر يحتاج إلى المزيد من الحفر المعرفي، حتى يستطيع المرء أن يفي هذا النظام (أي النصبة) حقه من الدراسة برؤية سيميائية.

ومما تقدم يمكن القول: إن الجاحظ كان ينطلق من رؤية سيميائية، لمختلف الأنظمة السيميائية؛ التي انضوت في سياق حديثه عن مصطلح "البيان" بمفهومه الشامل، الذي لا يفصل بين الغاية الاجتماعية التي فيها صلاح العباد والبلاد، وبين الغاية الدينية، التي تهدي إلى الصراط المستقيم. وخالق الكون، فتحقق للمرء يقين الاعتقاد وسعادة الدارين: الدنيا والآخرة. والنصبة عنده توضع في هذا السياق فهي ليست تواصلاً بين الإنسان وربه فحسب، بل بين الإنسان والإنسان أيضاً مكاناً وزماناً، وبين الإنسان ونفسه!

وختاماً؛ إذا كان (كلر) قد عدَّ اكتشاف سوسور للسيميائية (علم العلامات) كشفاً عظيماً مساوياً لاكتشافات (جاليليو) في قوانين الكون، وتأسيس العلم الحديث في الفيزياء(٥) أو غيرها، فإنَّنا لا نجانب الحقيقة إذا رددنا مع الناقد كمال أبو ديب(٦): **بأن الجاحظ يُعَدُّ بكل جدارة مؤسس السيميائية**. وهذا يدفع الباحثين

---

(١) الجاحظ، كتاب الحيوان ، ص٣١، ٣٢

(٢) الجاحظ، البيان والتبين، ج١، ص٧٦ والحيوان، ج١، ص٣٣ "وسائل البيان".

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٧٦. والحق يقال : إن النصبة وحدها – عند الجاحظ – تغري بدراسة موسعة، للتعرف على تفصيلاتها ، وهي لا تقتصر على ما ذكره الدارسون العرب حتى الآن .

(٤) بن سلامة؛ رجاء . "في النصبة والبيان ومحنة المعنى" . **مجلة فصول في النقد** . مرجع سابق، ص٣٠١.

(٥) كلر، جوناثان. **فردينان دو سوسير؛ تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات**؛ ترجمة وتقديم: محمود حمدي عبد الغني، مراجعة محمود فهمي حجازي. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر. ٢٠٠٠. ص: ١٣٥.

(٦) أبوديب، كمال ."السيميائية أحدث العلوم الإنسانية". **مجلة العربي** . ص٦٢.بتصرف.

لقراءة أفكاره وفقا لهذه الرؤية السيميائية البعيدة الآفاق التي تمثل رؤيته للحياة والكون والإنسان "**على أن المعاني تفضل عن الأسماء، والحاجات تجوز مقادير السمات، وتفوق ذرع العلامات**"[1]،إنما **الرؤية السيميائية المفتوحة** التي ستبقى ما بقيت الحياة، وعلى الباحثين العرب ألا يستهينوا برؤية الجاحظ السيميائية، وما قدمه في هذا المجال في **مختلف كتبه** – من دون أدنى شك – إنجاز كبير في عصره، لم نسمع بمثله عند المعاصرين إلا بعد ظهور سوسور و بيرس في مطلع القرن العشرين، في أفضل الأحوال.

ولا تدَّعي هذه الدراسة إيفاء سيميائية الجاحظ حقها من الدرس؛ ولكنها قدَّمت قراءة **تؤصِّل هذه الرؤية السيميائية لديه**، دون إسقاط الحاضر على الماضي، وإنما هي قراءة تضيء على الماضي في سياقه الإنساني والحضاري، الذي يجعل أفكار هذا الماضي قادرة على الحياة والاستمرار؛ مستفيدة مما قدمته الدراسات االسيميائية المعاصرة، وقد يزعم بعض الباحثين ألّاَ جديد في ذلك ، ولكن كما قال الناقد جمال شحيد – عندما صور لنا تلك العلاقة بين الماضي والحاضر – إن: "الناقد الحديث يجد في النقد القديم لُقى نفيسة، وأنه بتعدد الوسائل المتاحة له الآن **يثري النقد القديم، ويسلط عليه أضواء جديدة** اقتبسها من العلوم الإنسانية المعاصرة، فينفض الغبار عنه ويلبسه حلة قشيبة."[2] وهذا ما حاولته هذه الدراسة، إذ قارنت بين بعض مصطلحات الجاحظ وأفكاره السيميائية، وبين المصطلحات السيميائية المعاصرة، ولاسيما عند مؤسسها فردينان دي سوسور، وغيره من الباحثين المعاصرين في هذا المجال، **وسعت إلى تصحيح بعض المفهومات التي وردت لدى بعضهم**؛ سواء أكان ذلك برؤية بيانية أم برؤية سيميائية؟! ولعلها تكون حافزا للباحثين؛ كي يلجوا هذا الفضاء السيميائي الرحب لأبي عثمان الجاحظ، ويسبروا أغواره، ويلبسوه الحلة القشيبة التي دعا إليها الناقد شحيد –كما مرَّ آنفا – والتي يستحقها الجاحظ.

مراجع البحث

١- إيكو؛ إمبرتو. **السيميائية وفلسفة اللغة**؛ ترجمة أحمد الصمعي. ط١. المنظمة العربية للترجمة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. عام ٢٠٠٥.

٢- بلمليح؛ إدريس. **الرؤية البيانية عند الجاحظ**. دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب. ١٩٨٤م/١٤٠٤هـ.

٣- الجابري؛ محمد عابد. **بنية العقل العربي ؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط٤. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان. ١٩٩١م.

٤- الجاحظ؛ أبو عثمان عمرو بن بحر:

- **البيان والتبيين**؛ تحقيق عبد السلام هارون. دار الجيل، بيروت، لبنان.١٩٩٠م/١٤١٠هـ. ج١وج٢.

(١) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج٥، ص: ٢٠١

(٢) –شحيِّد؛ جمال، وغوتيه؛ إيريك. **النقد الأدبي في المشرق العربي**؛ أعمال الندوة العلمية التي انعقدت في ٢٢، و٢٣، تشرين الثاني. ٢٠٠٤. سوريا، دمشق ، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى؛ قسم الدراسات العربية. ٢٠٠٦. ص٢٨٥. والقول مقتبس من دراسة للدكتور شحيِّد بعنوان "النقد الأدبي المعماري" ص(٢٧٩-٢٨٨) من المرجع السابق.

- **الحيوان**؛ تحقيق عبد السلام هارون. ط٣؛ (المجمع العلمي العربي الإسلامي و دار إحياء التراث العربي)، بيروت، لبنان. ١٩٩١م /١٣٨٨ هـ. ج١، وج٦.
- **الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**. ط١. طبعة المطبعة العلمية، حلب، سوريا.١٩٢٨م/ ١٣٤٦هـ.
- **الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**. دار الندوة الإسلامية، بيروت، لبنان. ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. ١٩٨٧، ١٩٨٨.

٥- **جبري**؛ شفيق. **الجاحظ معلم العقل والأدب**. ط٢. دار البشائر ، دمشق، سورية. ٢٠٠١م/ ١٤٢٢هـ.

٦- حسام الدين؛ كريم زكي. **الإشارات الجسمية**؛ دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل. ط١. مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر. ١٩٩١م/١٤١٠هـ .

٧- **دي** سوسور؛ فردينان. **علم اللغة العام** ؛ ترجمة يوئيل يوسف عزيز. بيت الموصل، جامعة الموصل؛ العراق. ١٩٨٨م.

٨- رشيد؛ أمينة. "**السيميوطيقا في الوعي المعرفي المعاصر**. مجلة فصول في النقد. القاهرة. مصر. المجلد الأول، العدد الثالث ، ١٩٨١.

٩- شحيِّد؛ جمال، وغوتيه؛ إيريك. **النقد الأدبي في المشرق العربي**؛ أعمال الندوة العلمية التي انعقدت في ٢٢ و٢٣تشرين الثاني. ٢٠٠٤. سورية، دمشق ، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى؛ قسم الدراسات العربية. ٢٠٠٦.

١٠- صمود؛ حمادي. **التفكير البلاغي عند العرب؛ أسسه وتطوره إلى القرن السادس**؛ مشروع قراءة . منشورات الجامعة التونسية .كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس. السلسلة السادسة، الفلسفة والآداب. مجلد عدد٢١. تونس. عام ١٩٨١.

١١- قاسم؛ سيزا. وأبو زيد؛ نصر حامد. **أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة**. ط١. دار الياس العصرية، القاهرة مصر. ١٩٨٦.

١٢-كلر؛ جوناثان. **فردينان دو سوسير؛ تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات**؛ ترجمة وتقديم: محمود حمدي عبد الغني، مراجعة محمود فهمي حجازي. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر .٢٠٠٠.

١٣- محجوب؛ فاطمة. **دراسات في علم اللغة**. دار النهضة العربية، القاهرة، مصر. ١٩٧٦.

١٤- المسدي؛ عبد السلام. **ما وراء اللغة بحث في الخلفيات المعرفية**. مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس. ١٩٩٩.

١٥- **الموسوعة العربية العالمية**. ط١. مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع. الرياض. ١٩٩٦م/١٤١٦هـ

١٦ – **الدوريات**:

أ- **مجلة العربي** .الكويت. العدد ٣٣٤، سبتمبر ١٩٨٦

ب- **مجلة فصول في النقد**. مصر، القاهرة. المجلد الأول، العدد الثالث، ١٩٨١

ج- = **فصول في النقد**. المجلد ١٥، العدد الرابع، شتاء ١٩٩٧

محور الآثار

القيم الجمالية في
جداريات ماري السومرية الأمورية

دانا أسامة النفوري

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ شتاء/ ٢٠١٩

القيم الجمالية في جداريات ماري السومرية الأمورية

(الساحة ١٠٦/ ١١ في القصر الملكي) "دراسة تحليلية"

دانا أسامة النفوري*

مقدمة:

لمملكة ماري أهمية بالغة في تاريخ بلاد الرافدين عامة وسوريا الطبيعية بشكل خاص، فقد لعبت دوراً سياسياً واقتصادياً وحضارياً في المنطقة خلال الأطوار المختلفة التي مرت بها، فعكست أطلالها والآلاف من الآثار والبقايا التي خلفتها، أهمية المملكة ومدى اتساع نفوذها وآلية تغير عواملها السياسية والحضارية، كما عثر في قصرها على الآلاف من القطع واللقى الجدارية، التي دلت على وجود فن التصوير الجداري ومرافقته للمباني المعمارية، وتوظيفه للأغراض الدينية والملكية والتزينية. ومن خلال تعقب وتحليل جدارياتها يمكننا معرفة موضوعاتها وموادها ومدلولاتها الفكرية، والأساليب والتأثيرات الفنية المطبقة عليها. وكذلك تُعدّ جداريات ماري مصدراً لدراسة فن التصوير الجداري الرافدي بشكل عام؛ حيث إن القليل فقط من اللقى الجدارية سلمت من العوامل والظروف البيئية في المنطقة، ولم يبقَ منها إلّا لمحات بسيطة عن صور جدارية زينت حياة الرافديين وأغنت مبانيهم، وعبرت عن هواجسهم وأفكارهم على مدى العصور.

حدود البحث:

١- حدود البحث المكانية: مملكة ماري ومنطقة بلاد الرافدين، في الجمهورية العربية السورية وجمهورية العراق.

٢- حدود البحث الزمانية: نهاية العصر الحجري النحاسي وأواسط العصر البرونزي.

* محاضرة في جامعة القلمون الخاصة.

أهداف البحث:

١- تسليط الضوء على أهمية مملكة وحضارة ماري من خلال فن التصوير الجداري.

٢- تحليل الجداريات وعرض الأشكال واللقى كافة التي عثر عليها في الساحة (١٠٦) في القصر الملكي.

٣- التعرض لمضمون الجداريات ومدى ارتباطه بالناحية الفكرية وتأثيره على المعالجة الفنية.

أهمية البحث:

١- التعرف على فن التصوير الجداري الرافدي في مملكة ماري، كونه من الفنون الي أسست للمراحل اللاحقة حضارياً وفنياً في سوريا الطبيعية.

٢- إبراز القيم الفنية والجمالية في جداريات ماري وايضاح مدلولاتها الفكرية.

٣- تعقب التأثيرات الفنية وتطور المدلولات والأساليب الفنية في جداريات ماري وارتباطها بالتغيرات السياسية، التي جرت في المنطقة وانعكاساتها على الصور الفنية كونها شكلت جزءاً مهماً من وثائق المرحلة.

٤- عرض كافة الأشكال المرسومة واللقى الجدارية لإغناء الصورة المتخيلة عن جداريات القصر وتنوع عناصرها ومعالجاتها الفنية.

منهج البحث:

يعتمد البحث على الوصف والتحليل والمقارنة، من خلال عرض ووصف تاريخ وحضارة وجداريات ماري في مرحلة الدراسة، ثم تحليلها لابراز واستخلاص أهم سماتها الفنية والجمالية وتحديد التأثيرات الفنية وتأريخها عن طريق مقارنتها بأعمال فنية أخرى من بلاد الرافدين في عصور مختلفة.

أولا: مملكة ماري:

١- الموقع والتاريخ: تقع مملكة ماري على الضفة الغربية لنهر الفرات على ملتقى الطرق التجارية القديمة التي ربطت البحر المتوسط ببلاد الرافدين، كانت ماري مدينة إقليمية منذ بدايات الألف الرابع ق.م، حكمتها سلالة (الشكان) فكانت تابعة لمملكة (أور) (٢٨٠٠-٢٤٧٠) ق.م، ثم لإمبراطورية أكاد (٢٤٧٠-٢٢٨٥) ق.م، ثم هاجرت إليها جموع الأمورين ليحكموها حوالي عام (١٨٠٠) ق.م، ثم لتُحتل مجدداً من قبل الأكاديين، ليستعيدها (زمريليم) الأموري، وأخيراً دمرها البابليون على يد حمورابي حوالي سنة (١٧٠٠) ق.م، فعاصرت: عصر سومر الذهبي، والامبراطورية الأكادية، والعصر البابلي القديم، والعصر الأموري. اعتمد اقتصاد المملكة على التجارة والزراعة.

٢- العوامل الحضارية: ازدهرت حضارة ماري مستفيدة ومتأثرة بجيرانها، وكانت لغتها أكادية وأمورية، ونظام الكتابة فيها سومري، عثر فيها على الكثير من الرقم في جميع المجالات الأدبية والسياسية والاقتصادية وغيرها. عبد فيها الإله (دجن) كبير آلهة الأموريون، بالإضافة إلى الآلهة السومرية الأخرى، عُرفت فيها صناعة النسيج وغيرها من الصناعات والحرف اليدوية.

٣- العمارة والفنون: خضعت مدينة ماري في تصميمها إلى مخطط معماري واحد منتظم يحيط بها سور دفاعي قوي، وضمنه قامت بيوت المدينة ومعابدها وقصورها موزعة بانتظام حول الشوارع، كما شيدت المعابد في مختلف أنحاء المدينة مثل معبد (عشتار، دجن، نيني زازا، ننهور ساغ، وغيرها) إضافة إلى الزقورة التي سميت بالكتلة الحمراء، واحتل القصر الملكي مركز المدينة وقد اعتبر قصر ماري عملاً فريداً لإمدادنا بالمعلومات الهندسية البنائية لكل منطقة الفرات والعراق، لقد بني القصر على أنقاض قصر يعود لفترة أقدم من عهد (زمريليم) حيث قام بتوسيعه، وقد بلغت شهرة جمال القصر الآفاق "وتمنى كثير من الملوك أن يلقوا نظرة عليه ولا عجب في ذلك فالدلائل الأثرية المكتشفة وهي كثيرة، تشير بأن القصر كان يتحلى بكل أنواع الترف، فالغرف تزهو بالرسوم الجدارية وتتحلى الجدران بالكسوة الخشبية المحفورة والمدهونة، وبالتطعيم الملون والرسوم التي تحاكي الرخام والتماثيل.." [(١)]. ظهرت في ماري أنواع الفنون كصناعة الفخار بأشكاله وألوانه والتمائم والأختام والقوالب الطينية والنحت بأشكاله: كالتماثيل والألواح النذرية وزخرفة الأواني الحجرية، إضافة إلى اللوحات الفسيفسائية المطعمة بالصدف واللوحات الجدارية.

ثانيا: القيم الفنية والجمالية في جداريات ماري:

عبّر الانسان عن حاجاته الوجدانية عن طريق الفن؛ الذي لمس الأفكار والعواطف بعناصره الجمالية. وقد سُخرت اللوحات الجدارية في الفنون القديمة لخدمة الأغراض الفكرية المتمثلة بالعقائد الدينية والملكية التي كانت الهاجس الفكري والروحي المحرك لأفكار وتصورات العقل الانساني المتأمل في الطبيعة والقوى المحركة للكون من حوله وسبل تنظيمها، مشتقة من هذه التصورات معالجات فنية مختلفة فرضتها الظروف الطبيعية والسياسية والاقتصادية، وكانت ملازمة لفن العمارة الذي مثّل الغرضين النفعي والجمالي.

١- الفن في بلاد الرافدين:

كانت الرسوم الجدارية في بلاد الرافدين محببة، لكن مواد البناء والظروف الطبيعية كان لهما تأثيرهما على الألوان التي لم تقاوم تآكل الأرض ورطوبتها، فعثر على القليل من القطع بين الأنقاض.

---

(١) علي القيم: اضاءات- من الذاكرة القديمة، دمشق، م. وزارة الثقافة، ١٩٨٦م، ص٥٨.

وتعود أقدم الرسوم الجدارية في المنطقة للألف الرابع قبل الميلاد في منازل (تبة كورا)[١] و(أريدو)[٢] و(الوركاء)[٣] في العراق، ألوانها الأحمر والأبيض والأسود؛ حيث كانت الرسوم الجدارية تزين الهياكل والجدران في المباني والمعابد والقصور، فهيمنت الضواغط البيئية والدينية والملكية والأسطورية على مواضيعها، كانت فكرة التقديس لدى السومريين ذات أولوية في الفنون والآداب "كان التقديس، يمثل عالم الوهم بصفة بارزة: وعن طريق الفن وحده اتخذ العالم الوهمي شكله؛ غير أن مثل هذا الفن لم يكن يعي ذاته كفن: وإن تأثيره كان ينبع من قوة شبه سماوية تخص الفنان وحده: أي رسم ما لا تراه بالضرورة عينا الفرد المرتبط بالأرض"[٤]. من الناحية الجغرافية كانت المنطقة التي انتشرت فيها الحضارات السومرية والأكادية والأمورية والبابلية وغيرها منطقة واحدة، والاتصالات الاقتصادية والسياسية والدينية والأدبية والفنية دائمة و"لأكثر من ألف سنة شارك فن خفي في إيجاد أشكال يصعب تعقب تطورها؛ وذلك لأن مؤرخ الفن الذي لم يكن قادراً على أن يضعها في أسلوبها، قد أخذ يعود إلى ظروف اكتشافها عندما كان يرغب بتحديد تاريخها"[٥].

٢- مدرسة ماري الفنية:

دلت اللوحات الجدارية والتزينات الجدارية التي وجدت في غرف وساحات قصر مدينة ماري (اللوحات ١-٥)، أنها من الناحية الفنية أرقى من الفن الذي عرفت به كل من (أور)[٦] و(آلالاخ)[٧] و(تل برسيب)[٨] و(دورا أوربوس)[٩]؛ حيث إنها اشتقت فنها من الفن الأموري. ولقد ولقد كان الفن الأموري بعيداً عن التأثر بالفن المصري، ويعدّ فناً رافدياً متأثراً ومكملاً للفنون

---

(١) تبه كورا: يعني التل الكبير، يقع في العراق قرب مدينة الموصل، تعود السويات السكنية فيه إلى الألف الخامس قبل الميلاد وحتى ١٥٠٠ ق.م.

(٢) أريدو: تقع في العراق غرب مدينة أور، وتعد من أقدم المدن السومرية، اعتبرها السومريين بيتا للآله ننكي آله المطر، يعود تاريخ بناؤها إلى الألف الخامس قبل الميلاد.

(٣) الوركاء: تقع بالقرب من مدينة أور على ضفة نهر الفرات، تعد من أقدم المدن السومرية، تعود السويات السكنية فيها إلى الألف الرابع قبل الميلاد، وقد فقدت أهميتها كمدينة في الألف الثاني ق.م.

(٤) اندري بارو: سومر فنونها وحضارتها، بغداد، ١٩٧٥م، ص٨.

(٥) اندري بارو: سومر فنونها و... ، ص٩.

(٦) أور: تقع جنوب العراق، أحد أهم المدن السومرية، بنيت حوالي الألف الثالث قبل الميلاد.

(٧) آلالاخ: تقع على ضفة نهر العاصي قرب مدينة أنطاكية، تعود السويات السكنية فيها إلى الألف الثالث قبل الميلاد، كانت مدينة تابعة لمملكة يمحاض في عصر الحديد.

(٨) تل برسيب: تقع على ضفة نهر الفرات على الحدود السورية التركية، تعود السويات السكنية فيها إلى العصر الحجري البرونزي، وهي عاصمة مملكة بيت عديني الآرامية، احتلها الآشوريون حوالي (١٢٠٠) ق.م.

(٩) دورا أوروبوس: تقع وسط البادية السورية بالقرب من مدينة دير الزور، كانت مقراً للجنود المكدونيون في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، تنازعت عليها الدولة الفارسية والاخمينية والرومانية وتبعت للتدمريين في ادارتها ودمرت على يد الساسانيين حوالي عام (٢٥٦) م.

السومرية والأكادية "لكن التطور الفني الشخصي كان من عبقرية فنان ماري واختراع المواضيع وإيجاد المشهد وحالة الأشخاص وتناسق الألوان وانسجامها، كلها كانت نواحي يمكن أن نعتبرها أصيلة محلية تميز بها فنان ماري عن غيره"(١)، فلجداريات ماري أهمية خاصة "بكونها توضح روح الحصيلة التي نفحت على بعثات الفرات الأوسط آنذاك أي؛ المزج الغريب بين التدرج السومري المتبقي من عصر سابق والطبيعة المميزة للنظرة الجزرية(٢) (السامية) للفن"(٣)، حيث إن الفروق قائمة بين الفن في ماري وبين الفنون التي تأثر بها، يتم اكتشافها من الاستقصاء الدقيق ومقارنة تفاصيلها بتفاصيل أعمال مشابهة معاصرة لها، "يمكن أن تعزى بصفة اعتيادية إلى خصائص مزاجية محلية، وإلى إقليمية، ذلك لأنها لا تتعارض والاتجاه الإبداعي العام، والذي هو سامٍ بطبيعته بشكل جوهري، حتى وإن دخلت البقايا السومرية هنا وهناك. وكذلك لم يتجاهل الأموريون كيان النتاج السومري الحديث كله، بل على العكس من ذلك إنهم لم يتبنوه فحسب بل استفادوا من قدرته ونقلوه الى مرحلة أبعد"(٤).

٣- تحديد تاريخ الرسوم الجدارية:

لغرض تفهم الفن في ماري لا بد من تفهم الخلفية التاريخية في المنطقة، لقد نسب المنقب (آندريه بارو André parrot) الرسوم الجدارية كلها إلى العصر البابلي إذ إن الجداريات وجدت في قصر (زمريليم) المعاصر لحمورابي البابلي. أما بالنسبة (لأنطون مورتكارت Anton Moortgat) فيرجع تاريخ الجداريات إلى عصور عدة، حيث أن قصر (زمريليم) استمر بناؤه عدة قرون، والتماثيل التي عثر عليها في القصر جاءت من عصور عديدة، وبالمثل لا بد أن الجداريات التي عثر عليها في أماكن مختلفة من القصر قد جاءت من عصور عديدة سابقة لزمريليم والعصر البابلي، فلا بد للمرء أن "يتفحص محتواها ومظهرها الخارجي ليقارنها بالإنتاجات الفنية الأخرى من ماري ومن المواقع الأخرى التي عرفت لنا قبلاً، ومن ثم يحدد لها مكاناً في تطور الفن في ماري"(٥)، ولا بد من أن نفرق نفرق بعناية بين مختلف المراحل في الأسلوب الذي انتشر خلال هذه القرون العديدة، فبعد مقارنة تفاصيل معينة في الجداريات مثل شكل التاج وتفاصيل الملابس والآلهة المعبودة إضافة إلى المواد

(١) عدنان الجندي: الفن العموري.ط٢. المجلس الأعلى لرعاية الفنون، ص٢٦.

(٢) الجزرية: (الجزيرة الفراتية) مصطلح جغرافي يدل على المنطقة الواقعة بين نهري دجلة والفرات، وتضم الأراضي الخصبة الواقعة شمال شرق سوريا وجنوب شرق تركيا وشمال غرب العراق. أما (الجزيرة السورية) فتضم الأراضي الواقعة شرق وشمال شرق الجمهورية العربية السورية في محافظات الحسكة ودير الزور والرقة.

(٣) سيتون لويد: اثار بلاد الرافدين من العصر الحجري القديم حتى الاحتلال الفارسي، م. وزارة الثقافة، ١٩٨٠م، ص١٩٤.

(٤) اندري بارو: سومر فنونها و... ، ص٣١٠.

(٥) انطون مورتكات: الفن في العراق القديم، مطبعة الاديب البغدادية، ١٩٧٥م، ص٢٣٥.

المستخدمة وقواعد المنظور وغيرها مع الجداريات الأخرى في ماري نفسها، ومع أعمال فنية أخرى من بلاد الرافدين اعتبر (مورتكارت) أن القصر في ماري يقدم لنا في الواقع إمكانية لتعقب تطور الرسم في بلاد ما بين النهرين القديمة خلال المراحل الثلاث التالية:

أ– عصر الانبعاث السومري الحديث.

ب– عصر الكنعانيين والآشوريين القدامى في عهد (شمشي أدد) و(يسمح أدد).

ت– عصر الكنعانيين–البابليين القدامى في عهد (زمريليم) و(حمورابي).

وستنسب كل لوحة على حدة إلى عصرها عند دراستها.

٤– الموضوعات والناحية الفكرية:

استمدت الجداريات موضوعاتها من:

أ– المشاهد الدينية: التي كانت مصاحبة لفعاليات المعبد الطقوسية من جهة، والجانب الاعتقادي الديني في بنية الفكر الملكي من جهة أخرى.

ب– المشاهد الدنيوية: من حيث تتويج الملك، وتصوير الحياة اليومية كالصيد والقتال وغيرها...

فجعلت المتلقي يشعر "أنه في متحف قدسي، وأشعرته باجتيازه لمجاز سحري يصل بين عالم الأرض وعالم السماء.. بين الصورة الأرضية وانعكاساتها الأزلية.. وبين ما هو عضوي فاني ووقتي.. وإلى ما هو أزلي وخالد.. في عوالم عشتار وسن مردوخ.. وغيرها من القوى الماورائية البابلية"(١)، وقد فهمت هذه الرسوم على أنها أنظمة شكلية وليست صوراً إخبارية.

٥– التقنيات الفنية المستخدمة:

أ– تحضير الجدران: كانت الجدران مصنوعة من اللِّبْن فمُلأت الأخاديد بين صفوفها بنوع خاص من الطين النقي، وسويت الارتفاعات والانخفاضات على السطح ثم كُسيت بملاط خفيف من الجص الناعم أو الملاط الأبيض الناصع لعمل أرضية مناسبة لاستقبال الألوان.

ب– الألوان: استخلصت المواد الأولية في صناعة الألوان من الطبيعة:

المغرة الحمراء بأطيافها الحمراء والصفراء والبنية من التربة ذات المركبات المعدنية العالية، وقد أظهرت الفحوصات المخبرية الفرنسية التي نشرت عام ١٩٧٣م أن الألوان استخرجت كالاتي:

- الأسود والأسود المائل إلى البني بمختلف درجاتهما من أكسيد الحديد وأكسيد المنغنيز ومن عصير النباتات والكربون النقي.

---

(١) زهير صاحب: مملكة الفن . ط١. بغداد، دار الجواهري، ٢٠١٤م، ص٣٢٩.

- البني من استخدام خامات المنغنيز.
- الألوان الحمراء والبرتقالية والصفراء والأرجوانية بمختلف أطيافها من استخدام أكاسيد الحديد.
- الأبيض من الكاؤلين ومن كربونات الكالسيوم.
- الأخضر استخرج بعمليات كيميائية معقدة: إضافة عجينة الرمل والصوديوم إلى مسحوق النحاس الأخضر الذي يستخرج من نوعية خاصة من التربة.
- الأزرق استخرج بعمليات كيميائية مشابه للأخضر: إضافة عجينة الرمل والصوديوم إلى مسحوق الكوبالت الأزرق.
- مزج اللون الأبيض بألوان المغرة لاستخراج الألوان الوردية.

كما استخدمت ألوان المغرة لتلوين أجسام البشر والحيوانات في أغلب الأحيان، ولونت الملابس بالأبيض، واستعمل الأخضر لتلوين المشاهد الطبيعية والأزياء وحلي الزينة، وشاع استخدام الأزرق في تلوين المياه وغيرها من الظواهر الطبيعية.

أما ألوان الخلفيات "لونت الأرضيات السالبة بألوان ذات أطياف (فاتحة) ساهمت في إبراز معالم المشهد.. وحققت انسجاماً مع ألوان المشهد الأساسية. ففي معظم الأحيان.. ظهرت الأرضيات بألوان رمادية أو زرقاء أو صفراء مخففة. لتحقق انسجاما فيما بينها بوصفها خلفيات مسرحية.. إزاء الأشكال السابحة والمتمسرحة فوقها.. بمناخات لونية (ميتافيزيقية) حالمة"(١).

٦- السمات الشكلية:

أ- **تكوين اللوحة**: قسمت اللوحة إلى حقول أفقية "وهذا الفعل هو بمثابة (سيناريو) لادخال عامل الزمن في سرد الأحداث.. وتكمن مرجعيات هذا الأسلوب في هندسة المعنى على سطوح الجداريات.. إلى الفترة السومرية.. وقد شاع كثيراً في الفنون التشكيلية الرافدية في الفترات اللاحقة"(٢).

ب- **المظهر التجريدي:** الذي ابتكر فيه الفنان نوعاً من التجريدات الصورية خلال سرده للأحداث.

ت- **التسطيح**: غيب الفنان المنظور في الرسوم وظهرت الأشكال والعناصر مصفوفة بجانب بعضها، وفي هذا قد لا يكون الفنان قد أدرك أهمية المنظور ودوره.

ث- **الهيئات الاصطلاحية**: وهنا أيضاً، ركب الوجه الجانبي بالوضعية الأمامية للعينين، والصدر الأمامي بالمظهر الجانبي للساقين.

---

(١) زهير الصاحب: الفنون البابلية، بغداد، دار الجواهري، ٢٠١١م، ص٩٤.

(٢) زهير الصاحب: الفنون البابلية...، ص٩٦.

ثالثا: وصف وتحليل جداريات الساحة (١٠٦) في قصر ماري الملكي:

١- الساحة (١٠٦): تحتل الساحة (١٠٦) موقعاً مركزياً من قصر ماري الملكي وهي مربعة الشكل تقريبا يجاورها عدد من الحجرات وتتصل بها قاعة الاستقبال والانتظار (٦٤) المؤدية الى قاعة العرش (٦٥) ولهذا يعبر منها الزوار إلى الجناح الملكي الرسمي، "ولا شك بأن الولائم الملكية الفاخرة كانت تقام بالحديقة ١٠٦"[١]، (شكل١).



(شكل ١): مخطط قصر زمريليم.

٢- لوحة التضحية:

أ- مكانها: كسيت الجدران الأربعة لساحة القصر (١٠٦) بالجبس السميك المغطى برسوم عديدة بصيغة موحدة، ويعتقد أن إعادة تركيب مئات من القطع الصغيرة التي وجدت بين الأنقاض سيؤلف صورة كبيرة لثيران منذورة، حيث عثر على قطعة منها ما تزال في موقعها تمثل ملكاً يقود ثوراً (لوحة١)، كما عثر على قطعة أصغر حجماً تمثل كاهناً أو خادماً يقود ثوراً (لوحة٢).

ب- التكوين العام: اعتمد على التركيب الإنشائي المتقن، فتمّ تقسيم اللوحة إلى حقول نرى فيها لمحات مجزأة من المشهد، وفي هذا يقول مورتكات: "إن الفنان حتى في ذلك الوقت كان يفهم كيف يوزع موضوعاً كبيراً واحداً على أربعة جدران لساحة كبيرة أو جملة غرف"[٢].

(١) علي أبو عساف: اثار الممالك القديمة بالجزيرة وطور عابدين، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١م، ص٢٢٨.

(٢) انطون مورتكات: الفن في العراق...، ص٢٥٩.

ت- المواد والألوان: رسمت على الملاط الطيني المطلي بالجبس السميك وخططت فيها الزخارف والشخوص بالأسود ولونت السطوح بملاط أبيض أو بالمغرة التي يختلف لونها من البني إلى البرتقالي، فالنظام اللوني بصفة رئيسية هو الأبيض والأسود والأحمر وهو النظام الشائع منذ العصور القديمة، كما استخدم الأزرق مصادفة.

ث- مضمون اللوحة: تصور اللوحة مشهداً من موكب عظيم يؤدي طقوساً دينية احتفالية متجهاً بالنذور إلى المعبد.

ج- وصف اللوحة:

- **ملك يقود ثوراً:** الجزء الكبير (لوحة١)، في المقدمة رجل يسير نحو اليمين ويده اليمنى تتأرجح متزعما مسيرة من الخدم وكبار رجال الدولة نحو هدف "لا بد وأن يكون في الأصل يقع في ناحية اليمين لكنه لم يبق منه شئ ما"(١)، قامة هذا الرجل طويلة وأعلى من الحقلين على يساره، ولم يبق منه سوى الجزء الأسفل من ثوبه ولا يمكن أن يكون سوى الملك، حيث إن لباسه أكثر تعقيداً وزخرفةً من ملابس الأشخاص التي وجدت في أجزاء أخرى من اللوحة، ولباسه عبارة عن تنورة تصل إلى الركبة فوقها نسيج ذي طيات مصنوع من مادة ذات أطراف مدورة وقد زود لباس الملك بطرف مزدوج ذي حافة بيضوية وشد خصره بحزام ضيق ثلاثي مزخرف في نهايته بأزهار اللوتس، على يسار الملك رجل واقف "رسم وجهه المعقوف ذو المظهر الجانبي بشكل تخطيطي قوي"(٢) يمسك بيده اليسرى قضيباً أو لفة صغيرة من الورق ويضع قبعة كروية بيضاء على رأسه وشعاراً مدوراً في عنقه (شكل٢)، خلفه رجل ملتح يضع نفس القبعة والشعار ويقود ثوراً منذوراً، ولعلَّ هذين الرجلين من علية القوم أو الكهنة، أما الثور فرسم بمنظر جانبي وغلفت نهايتا قرنيه بالذهب أو الفضة ووضعت حلقة في أنفه وشد هلال كبير -رسم بمنظر أمامي- على جبهته قرصاً مدوراً بنجمة ذات سبعة فروع "فهو ليس ثوراً اعتيادياً من ثيران الحقول، بل إنه كائن من مرتبة أسطورية خاصة: كونه النذر الذي سيضحى به على مائدة القربان في معبد القصر"(٣).
- **كاهن يقود ثوراً:** في قطعة أصغر حجماً (لوحة٢)، (شكل٣)، رسمت على ملاط طيني مكسو بطبقة من الجص أيضاً، نرى كاهناً أو خادماً يقود ثوراً منذوراً رسمت الأشكال بخطوط سوداء ولونت السطوح بالأبيض والأسود والبني المائل إلى الصفرة وإلى الحمرة، ووجد الأزرق والأخضر مصادفة أيضاً، ورسم وجه الكاهن أو الخادم ورأس الثور بمنظر جانبي ويلبس الكاهن أو الخادم حطة مشدودة بعصابة مزدوجة ولحيته سوداء ولباس الكاهن أو الخادم وشكل الثور وتزييناته

---

(١) انطون مورتكات: الفن في العراق...، ص٢٣٨.

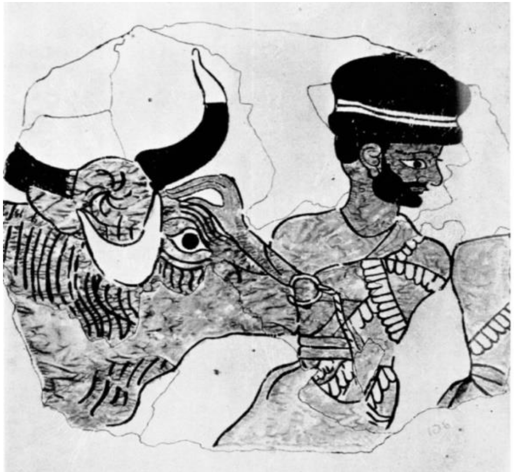
(٢) اندري بارو: سومر فنونها و...، ص٣٣٢.

(٣) زهير صاحب: مملكة الفن...، ص٣٣٤.

هو نفس اللباس والشكل في القطعة الكبيرة. وهذا الإنتاج لا يمكن فصله عن القطعة الكبيرة حيث إن أسلوب الرسم والتلوين والمواد هو ذاته.



(شكل٢): جزئية، رجل واقف.



(شكل ٣): خادم يقود ثورا.

ح- **تحديد تاريخ لوحة التضحية:** ربط مورتكات مجموعة الرسوم هذه مع (شمشي أدد) وبالتالي نعزوها إلى إبنه (يسمح أدد) حاكم مدينة ماري وبذلك تعود إلى عصر الكنعانين والآشوريين القدامى.

تشابه لوحة التضحية مع أعمال فنية أخرى من بلاد الرافدين:

- تفاصيل رداء الملك كتزين الطيات بشرائب مزدوجة ونهاية الحزام التي تشبه زهرة اللوتس مشابهة لرداء الملك (شمشي أدد الأول) على مسلة (ماردين)، (شكل٤).
- الرجال في الموكب وضعوا شعاراً مدوراً في عنقهم كما وضع (شمشي أدد) شعاراً مدوراً في عنقه، (شكل٤).



(شكل ٤): مسلة شمشي أدد، ماردين.

اختلاف لوحة التضحية مع لوحة التنصيب في الساحة (١٠٦) من قصر ماري الملكي:

- المظهر الجانبي لرأس الثور المعلق عليه هلال بمظهر أمامي مناقض لأسلوب الرسم في جدارية التنصيب (لوحة ٣) حيث رسمت القرون والتيجان جانبية على الرأس الجانبي.
- طبق الرسم على الجدار الطيني المكسو بطلاء سميك من الجبس، في حين أن جدارية التنصيب رسمت مباشرة على الملاط الطيني.
- لبس الملك حزاماً مشدوداً أما الملك زمريليم في جدارية التنصيب لم يلبس حزاماً.

٣- لوحة تنصيب الملك زمريليم (العصر البابلي القديم):

أ- أهميتها: تعدُّ "وثيقة غير اعتيادية ليس بالنسبة إلى تاريخ الفن فحسب؛ بل إلى المعتقد الديني في بلاد بين النهرين"(١) وهي أكمل وأشهر إنتاج جداري في المدينة وحدد تاريخها بدقة متناهية في عصر الكنعانيين-البابليين القدامى في عهد (زمريليم) و(حمورابي).

ب- مكانها: وجدت على الجدار الجنوبي للساحة (١٠٦) إلى يمين المدخل المؤدي للغرفة (٦٤) وتعدُّ من أكبر الجداريات مساحة في تاريخ الرسم الرافدي بلغت مساحتها (١٧٥-٢٥٠) سم، وهي محفوظة الآن بمتحف اللوفر في باريس (لوحة٣).

ت- التكوين العام: جزئت اللوحة إلى مستطيل مركزي مقسم إلى شريطين مستطيلين أحدهما فوق الآخر وإطار يحيط به "اسلوب العمل واقعي بؤرة اللوحة مشهد تسليم الخاتم والعصا إلى زمريليم، والأشكال حولها لا تطغى عليها بل توجه الأنظار نحوها وتزيد من جماليتها ألوانها"(٢).

ث- المواد و الألوان: رسمت مباشرة فوق قاعدة مزخرفة على الجدار المكسي بملاط طيني، بخطوط واضحة وقوية حددت العناصر لدراستها بشكل جيد، ثم لونت بألوان مزجت بلصاق لوني فوجدت بعض الألوان نافرة(٣)، الألوان مشعة وزاهية وغنية، الأحمر والأبيض والبني الغامق والأخضر والأزرق والبرتقالي والأصفر والوردي.

ج- مضمون اللوحة: تمثل حصول الملك (زمريليم) على القوة الملكية من قبل الآلهة (عشتار) وعن الخير الوفير الذي سيعم البلاد في عهده.

---

(١) اندري بارو: سومر فنونها و...، ص٢٣٤.

(٢) علي أبو عساف: اثار الممالك القديمة بالجزيرة...، ص٢٥٤.

(3) André parrot: Le Palais: Peintures murals Mission Archéologique De Mari, Volume II, Paris, P. Geuthner, 1958, p:53.

ح- وصف اللوحة:

- **الشريط الأول من المستطيل المركزي:** (شكل٥)، مراسم تسلم الملك (زمريليم) شارات الملكية من قبل الآلهة (عشتار) بحضور عدد من الآلهة الأخرى مما أضفى وقاراً على المشهد.

- يظهر الملك (زمريليم) برداء أبيض واسع ذي حاشية مزدوجة ذات أطراف مدورة وفي الخلف يتدلى شريط من رقبته إلى فجوة خلف ركبتيه، يرتدي شالاً بتزيينات يسقط على يده اليسرى، قبعته بيضوية طويلة رمادية مع عصبة تُشد عليها، لُوّن الجسد بالأحمر المغري، تحلت يده اليمنى بإسورةٍ واضحة، رفع يده بوضعية تدل على الاحترام، واليد الأخرى مدت لتتسلم شارات الحكم بوضعية تدل على القوة.
- الآلهة (عشتار) آلهة الحرب، التي نميزها بتاجها السماوي المقرن الذي رسم بمنظر جانبي وبالشعار خلف كتفيها المتمثل بالهراوة بين فأسين وحيوانها القرين الأسد الهائج الذي ضغطت عليه بقدمها اليمنى، ترتدي رداءً متصالباً عند الصدر وضيّقاً عند الخصر مما يعطيها حركة حرة، طويلاً مشقوقاً بالطول، أبيض مزين بأشرطة حمراء، "تدلت ذراعها اليسرى إلى أسفل وهي تمسك بسيف شبيه بالمنجل في يدها اليسرى في حين حملت في اليد الأخرى عصا وحلقة باتجاه الملك"(١) لتسلمه شارتي الملكية و"هما حلقة القياس: (الهندسة) وصولجان الحكم: (السلطة)"(٢)، كما تحلت بالأساور وقلادة بخرز.
- الآلهة الثانوية خلف (عشتار) ترتدي قبعة حمراء بأربعة قرون، رداؤها كلاسيكي بتزيينات مموجة، تحلت بالأساور وقلادة، شعرها معصوب بربطة حمراء، وتتدلى ضفيرة حمراء مغرية طويلة خلف ظهرها.
- الإله خلف الآلهة الثانوية -خلف الآلهة عشتار- يرتدي قبعة بالأصفر الليموني وقرون وردية، يظهر بلحية وشعر، ولباسه من قطعة واحدة مزين، يغطي كتفه الأيسر ويترك الأيمن عارياً(٣).

لقد شوه جنود حمورابي وجوه الأشخاص في هذا الشريط بأدوات حادة، كما حُكَتْ عينا الملك (زمريليم) بشكل واضح، فيما عدا وجه الآلهة عشتار آلهة الحرب لم يشوه لكن النار أثرت على ألوانه بشكل كبير(٤).

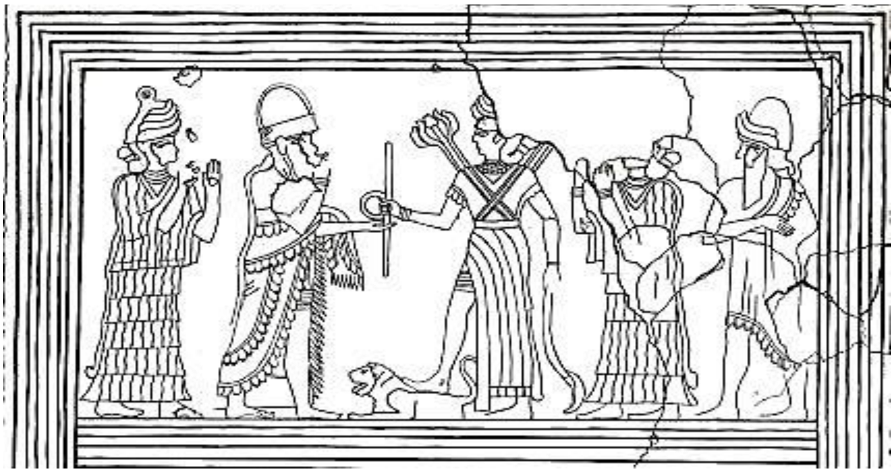
---

(١) انطون مورتكات: الفن في العراق...، ص٢٣٦.

(٢) زهير صاحب: مملكة الفن...، ص٣٣١.

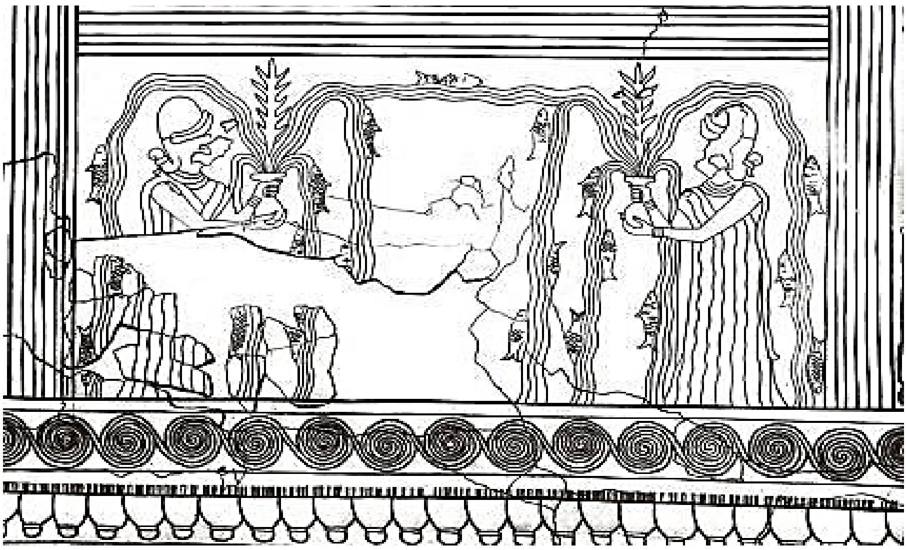
(3) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:55.

(4) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:64.



(شكل٥): اعادة تجميع الرسم الجداري لتنصيب زمريليم في قصر ماري.

- **الشريط الثاني من المستطيل المركزي**: (شكل٦) وقفت آلهتان ذوات زهرية فوارة نظيرتين لتمثال آلهة الينبوع، لبست هاتان الآلهتان زياً احتفاليّاً متنوع الألوان طويلاً بتزيينات مموجة متوازية تذكرنا بالماء، عاري الكتف، تلبسان قبعتين بالعديد من القرون، كما تحلّتا بالقلائد والأساور، ممسكتان بزهريتين حمراوتين، وقد تدفقت من كل زهرية أربعة مجارٍ من المياه لونت بالأزرق مليئة بالسمك وتسير حول الصورة، ونمت من فوهة كلا الزهريتين نبتة خضراء اللون، ومدلول المشهد "يتلخص في: الماء- الحياة- الخصب- صيد الأسماك الوفير"(١) وهذه اللوحة "في زمانها ومكانها تسفر عن احتفالية كونية.. ستغدق بها الآلهة على مدينة ماري بالخير"(٢).



(شكل٦): اعادة تجميع الرسم الجداري لتنصيب زمريليم في قصر ماري.

---

(١) عبد الله الحلو: صراع الممالك في التاريخ السوري القديم. ط١. بيروت- لبنان، بيسان للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ص١٨٩.

(٢) زهير صاحب: مملكة الفن...، ص٣٣١.

الإطار المحيط بالشريطين المركزيين: "حصر الفنان الجزء المهيمن من المشهد.. داخل مساحة مستطيلة في مركز الجدارية مؤطراً إياها بإطار عريض.. بوصفه حداً أسطوريا عازلاً (لسرية) المشهد.. عما يدور حوله من حشد المفردات الساندة للحدث المركزي.. التي اختلط فيها الأسطوري والماورائي والطبيعي في بنية واحدة"(١) و"نظم الفنان البيئة الحاضة للمشهد على شكل تكوين له صفة التقابل والتماثل"(٢).

- فعلى ضفتي التكوين المركزي شجرة غريبة رسمت بأناقة متناهية وحورت أوراقها، لوّن ساقها بالأحمر المغري ولوّنت البراعم بالأحمر والأزرق.
- يليها الحيوانات الرمزية الأسطورية التي كانت تؤلف حاجزاً وقائياً والتي ترتبت بشكل عمودي على جانبي المشهد وهي أربعة أشكال من الأسود المجنحة "فقد استدعى الرسام: شكل الأسد بوصفه رمزاً للقوة الساكنة، وركبه مع جناح طائر ضخم.. كي يفعل دلالة الشكل الرمزية على السطح البصري.. من الساكن إلى المتحرك، ومن المحدود إلى اللامحدود"(٣) وزوج من الثيران الأسطورية بسنام ولحية، يطأان قمتي جبلين بقدمهما.
- حُدد جانبا اللوحة بشجرتي نخيل مباركتين ويتسلقهما ملتقطو الثمار من التمر، يلبسون لباساً قصيراً يساعدهم على التسلق بسهولة ويمسكون بحبل مربوط مع الحزام وهذه الطريقة تستخدم في جنوب العراق، أما التمر فقد رسم بأسلوب مختلف لذلك نعتقد أن رساماً آخر رسمها(٤)، ثم برز الخيال والانطلاق في ذهنية الفنان؛ حيث عشش بين سعاف النخلة طائر عظيم أزرق اللون حجمه كبير بالنسبة إلى باقي عناصر اللوحة، رسم ناشراً جناحيه استعداداً للطيران، ويقول (بارو) المنقب في مدينة ماري: "حينما كنا نتمشى في القصر في أحد الأيام من شهر نيسان ١٩٥٠، شاهدنا طائر قنص كبيراً يشبهه تماماً وما إن اقتربنا منه حتى طار مذعوراً بعيداً عن الخرائب التي وجد عشه فيها"(٥).
- تتجلى الكهنوتية بالآلهتين العظيمتين اللتين كانتا تتضرعان وتباركان المشهد خلف النخلتين، ظهرت كل منهما بالملابس المزينة والملونة، وقبعة برتقالية حمراء بقرون وشعر غامق معصوب بشريطة برتقالية وتدلت ضفيرة طويلة على ظهرها تصل إلى الأقدام، كما تحلت كل منهما بقلادة وأساور.

---

(١) زهير صاحب: مملكة الفن...، ص٣٣١.

(٢) زهير صاحب: مملكة الفن...، ص٣٣٢.

(٣) زهير صاحب: مملكة الفن...، ص٣٣٢.

(4) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:62.

(٥) اندري بارو: سومر فنونها و...، ص٣٣٤.

- وفي النهاية.. **يقول بارو** "من المهم أن نشير الى أن الجداول الأربعة التي تتدفق من الزهرية الفوارة تذكرنا بأنهار الفردوس الأربعة، وأن الحيوانات الخيالية المماثلة التي تحرس الشجرة المحورة تذكرنا بالملائكة التي تمنع الوصول إلى جنة عدن وإلى شجرة الحياة. ترى هل أن هذه محض مصادفة أم أنها سبق لقصة التوراة؟ ومهما يكن فإن لدينا مرة أخرى تصويراً لعرض عراقي نموذجي للفاتحات من صفحات سفر التكوين"[١].

ويشير (بارو) إلى أن الرسم له حاشية من حلزونات متواصلة واستعملت أيضاً هذه الحاشية في زخرفة الجزء الأعلى من المنصة في الغرفة (٦٤) (لوحة٤) على دكة القرابين، يشابه الزخارف في رسوم كريت الجدارية؛ "ذلك لأن الرسوم الجدارية في كنوسوس Knossos[٢] وتابوت هاغيا ترايادا Haghia Triada[٣] بأشرطتها الحلزونية، لها مشابهات ملموسة حقاً مع الشكل الزخرفي الذي استعمل في ماري، فأين يكمن أصله ومن أين جاء استلهامه؟"[٤](لوحة٦،٧)، حيث إن الرقم تشير إلى وجود صلات اقتصادية مع كريت، مما يدل على سَفَر تجار ماري، فنستطيع أن نفترض أن الفنانين والمعماريين أيضا استطاعوا السفر إلى الخارج ونقلوا فنونهم.

كما تجدر الإشارة إلى أن الحواشي محددة بزخارف تشبه الشرائب "وهي تقليد لحاشية البساط على أكثر احتمال، فإن الرسم أصبح بديلاً مصوراً للبساط المنسوج المصور"[٥].

خ- تحديد تاريخ جدارية التنصيب: اثبتت الاكتشافات في ماري ذاتها أن الجدارية تعود لعصر زمريليم أي العصر البابلي القديم.

تشابه جدارية التنصيب مع أعمال فنية أخرى من بلاد الرافدين وماري:

- نرى في بصمة ختم من ماري نفسها وضعها موظفاً رفيع المستوى يدعى (موكنيشوم) على عدد من أغلفة الرقم الطينية (الشكل٧)، أن الشبه بين الملكين في جدارية التنصيب والختم التابع لزمريليم كبير في كل تفاصيل ملبسهما، حيث إن الملك في الختم يرتدي ذات الرداء "ذا حاشية مزدوجة ذات أطراف مدورة وفي الخلف يتدلى شريط من رقبته إلى فجوة في ركبتيه وهو يرتدي أيضاً ذات قبعة الرأس البيضوية الطويلة"[٦].

---

(١) اندري بارو: سومر فنونها و...، ص٣٣٤.

(٢) جداريات كنوسوس: عثر عليها في القصر الملكي في مدينة كنوسوس المينوية وتمثل صوراً لأشكال الحيوانات والنشاطات البشرية التي مارسها المينويين في تلك الفنترة وتؤرخ حوالي سنة ١٥٠٠ ق.م.

(٣) تابوت هاغيا ترايادا: عثر عليه في موقع هاغيا ترايادا الأثري في جزيرة كريت في عصر الثقافة المينوية ويمثل نموذجا للتقاليد الجنائزية في تلك الفترة.

(٤) اندري بارو: سومر فنونها و...، ص٣٣٤.

(٥) انطون مورتكات: الفن في العراق...، ص٢٦٢.

(٦) انطون مورتكات: الفن في العراق... ،ص٢٣٧.

– رسمت التيجان المقرنة للآلهة بوضع جانبي مماثل للوضع الجانبي للرأس مما يعد تقدماً في معالجة المنظور في الفن ذي البعدين، وهذا التقدم يعود إلى نهاية حياة حمورابي ونجده على مسلته (شريعة حمورابي) (شكل٨).



(شكل٧): ختم من العصر البابلي القديم.



(شكل٨): ناتئة مسلة حمورابي.

اختلاف جدارية التنصيب مع جداريات القصر:

– الأردية بدون أحزمة وهذه صفة سامية غربية[١].

– مادة الجدار من الملاط الطيني تختلف عن الطلاء الجبسي الذي كسي به الجدار الطيني في رسومات لوحة التضحية الموجودة في الساحة نفسها.

– ترتدي الآلهة تيجاناً مقرنة بقرنين أو أربعة قرون بمظهر جانبي للرأس الجانبي بينما رسمت التيجان أو الهلال بمظهر أمامي للرأس الجانبي في لوحة التضحية (لوحة٢،١) ولوحة تكريم الآلهة (لوحة٥)[٢].

– قسمت اللوحة إلى سطح محدد ومؤطر، وقسم هذا السطح أيضا إلى أجزاء صغيرة كأساس لتركيب موضوعها، بينما كانت الصفوف الطويلة في لوحة التضحية، والحقول الخمسة في لوحة تكريم الآلهة، العنصر الأساسي في فنها القصصي.

– لوحظ توسيع نطاق الألوان وتهذيب صفة المشهد بدلاً من مادة الموضوع أو التركيب.

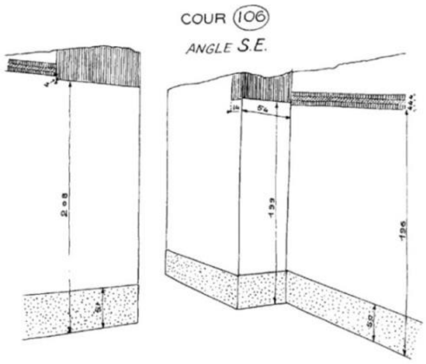
(١) الساميون الغربيون: نسبة للشعوب السامية التي هاجرت إلى غرب بلاد الرافدين؛ (الأموريون– الهجرة السامية الأولى) و(الآراميون– الهجرة السامية الثانية) ، بينما أطلق على (الأكاديون) الساميون الشرقيون لأنهم استوطنوا المناطق الشرقية من بلاد الرافدين.

(٢) لوحة تكريم الآلهة: أو لوحة الغرفة (١٣٢) غرفة الاستقبال في قصر ماري، أعيد تركيبها من المئات من القطع لتؤلف مشاهد مستوحاة من الحياة اليومية التي لها أهمية دينية، يعود تاريخها إلى العصر السومري الحديث.

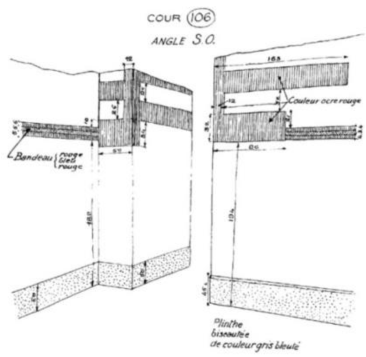
٤- اللقى الجدارية الأخرى في الساحة (١٠٦):

زينت كافة جدران الساحة ١٠٦ بالزخارف الجدارية، بالإضافة إلى لوحة التنصيب، وعثر فيها على الكثير من القطع المرسومة، من الممكن أن يكون بعضها ينتمي إلى لوحة التضحية.

أ- الأفاريز التزيينية: يشاهد فيها ثلاثة شرائط متعاقبة ملونة بالأحمر المغري، الكوبالت الأزرق فالأحمر المغري (شكل٩)، كما زينت أطراف الأبواب بالأحمر المغري (شكل١٠)[1].



(شكل ٩): تزيينات الزاوية الجنوبية الشرقية، الساحة ١٠٦.



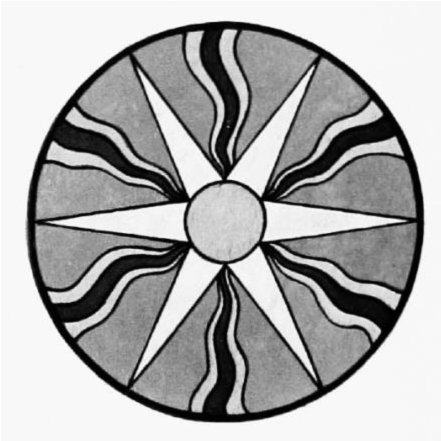
(شكل ١٠): تزيينات الركن الجنوبي الغربي، الساحة ١٠٦.

ب- الأشكال الهندسية والنباتية والرمزية: عثر على العديد من الأجزاء بين الأنقاض لأشكال، ربما كانت أجزاء من التكوينات الجدارية أو أجزاء من الأفاريز التزيينية:

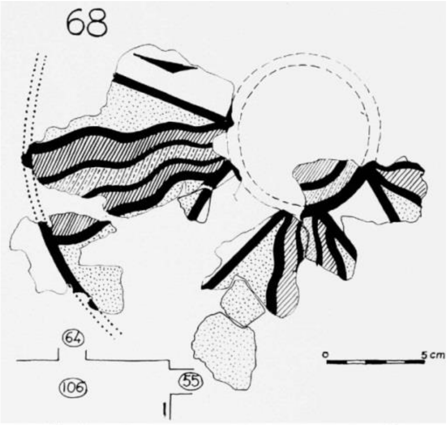
- **نجمة سداسية مع لهب** رسمت على دائرة، لوّن مركز النجمة بالأصفر، فروع النجمة بيضاء، وخطوط الشعاع ثلاثة بالأصفر فالأحمر المغري فالأصفر[2]، (شكل١١).
- **قرص بلهب** لون اللهب بالأحمر الناصع وخلفية حمراء قاتمة كما وجدت أجزاء بيضاء وزرقاء[3]، (شكل١٢).

---

(1) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:17-18.
(2) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:34.
(3) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:47.

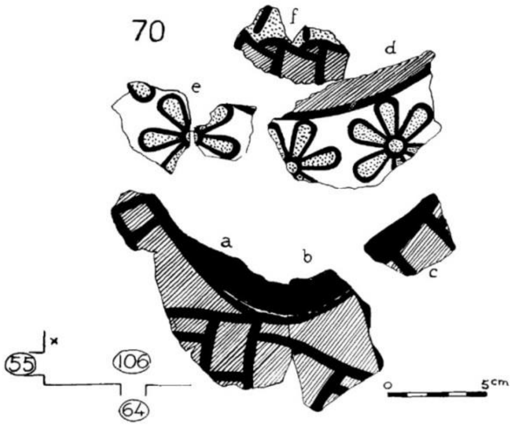


(شكل١١): نجمة سداسية بلهب، الساحة ١٠٦.



(شكل١٢): أجزاء لقرص بلهب، الساحة ١٠٦.

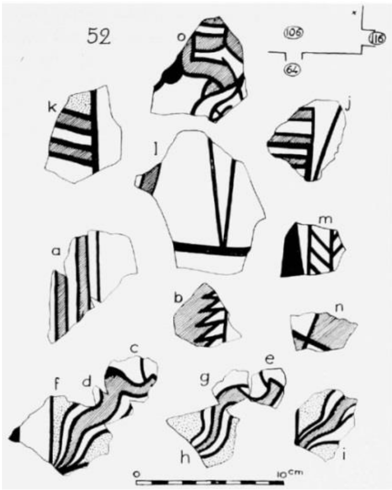
- **زخارف** مرسومة بالأسود ملونة بالأحمر الغامق والأزرق والأبيض، ولونت **الأزهار** بالأزرق على خلفية بيضاء، (شكل١٣).



(شكل١٣): أجزاء زخارف نباتية، الساحة ١٠٦.

- **تزيينات كثيرة ومتنوعة** هناك الكثير من الأشكال المتوازية عمودياً وبشكل مائل وهناك عناصر تشبه **اللهب** بالخطوط المتعرجة التي تنطلق من نقطة واحدة، ربما ترمز للشمس، ألوانها الأبيض والأزرق والأحمر المغري[1](شكل١٤)، (شكل١٥).

(1) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:40-41.

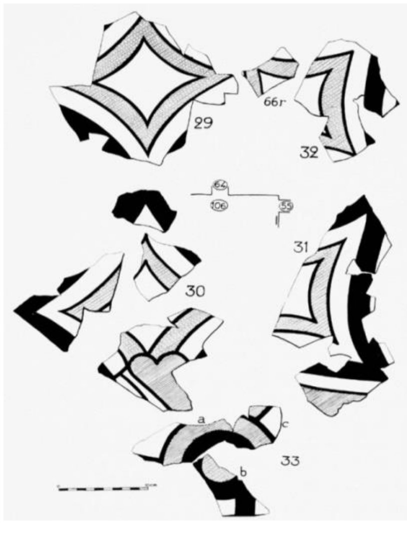


(شكل١٤): أشكال تزيينية مختلفة الساحة ١٠٦.

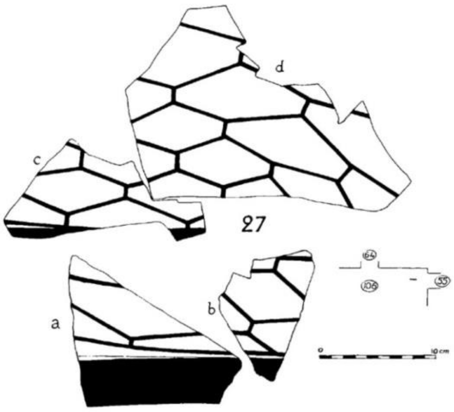


(شكل١٥): فاصل بأشكال لهب إعادة تجميع الساحة ١٠٦.

- عناصر **تزيينية هندسية** ذات أضلاع مقعرة إلى الداخل مؤطرة بالأسود، ألوانها الأبيض والبرتقالي والأسود ووجد الأحمر في الزوايا(١)، (شكل١٦).
- **مضلعات سداسية** رسمت بالخطوط الحمراء المغرية ولونت بالأحمر البرتقالي تحتها خط أسود عريض، ربما تمثل كتل الطمي بعد ركود مياه النهر وجفاف هذه الكتل بفعل أشعة الشمس وهي ظاهرة طبيعية مألوفة في المنطقة، لم نجد لها تفسيراً آخر حيث لا يوجد مشابهات لهذه التزيينات في عمارة ماري(٢)، (شكل١٧).



(شكل١٦): أجزاء تزيينات هندسية، الساحة ١٠٦.

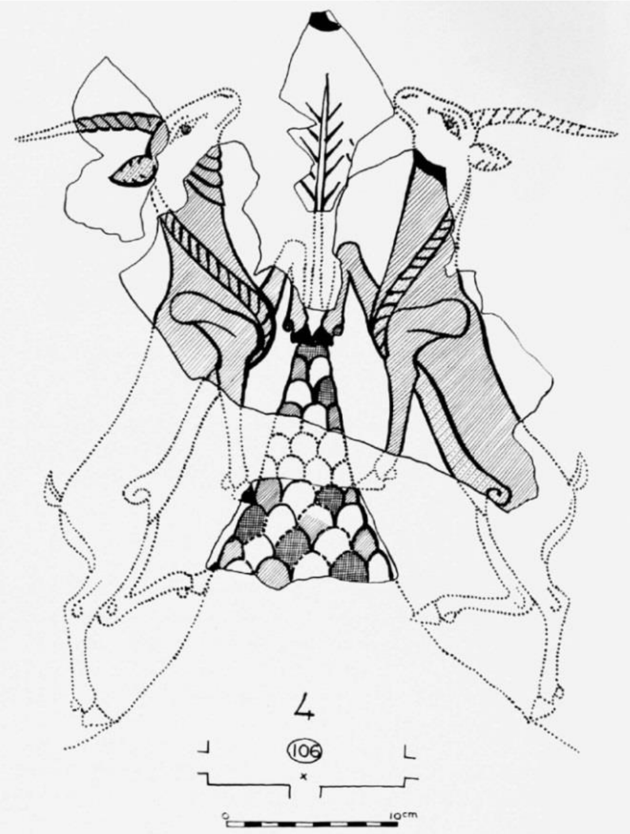


(شكل١٧): أجزاء من تزيينات مضلعة، الساحة ١٠٦.

(1) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:34.
(2) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:33-34.

ت- أجزاء لحيوانات:

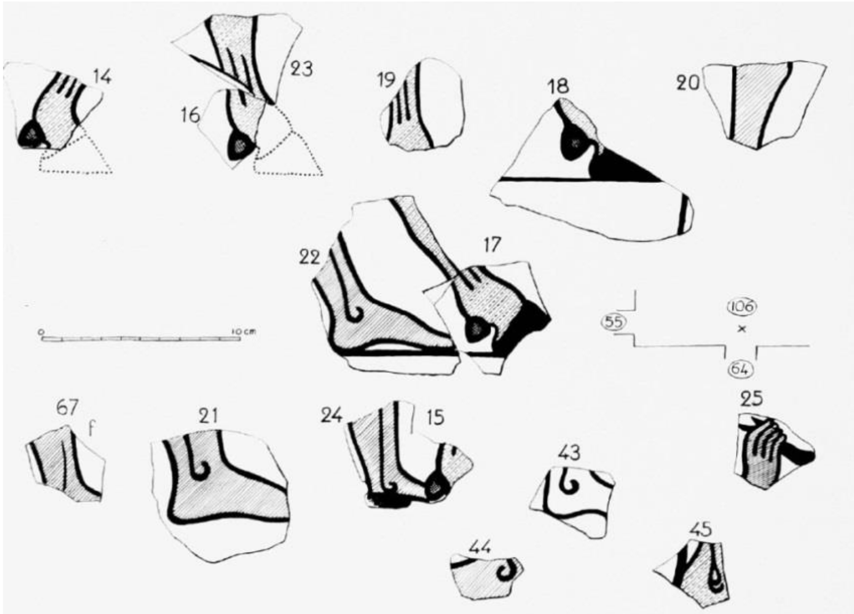
- قطعة تضم **تيسين** متناحرين جميلين على جانبي قمة جبل، نبتت منه نبتة خضراء مرسومة بخطوط مستقيمة حادة سوداء، لوّن جسد التيسين بالأحمر المغري والأصفر، كما لونت الحوافر بالرمادي[١]، (شكل١٨).



(شكل١٨): تيسان متقابلان على قمة جبل، الساحة ١٠٦.

- مجموعة من القطع تضم **أقداماً لحيوانات وبشر**: (الجزئية ١٤ حتى ٢٠) أقدام لحيوانات رسمت بالخطوط السوداء ولونت بالرمادي والأحمر المغري، عددها سبعة أقدام متجهة كلها إلى اليمين تدل على رسم المزيد من الحيوانات، ويُعتقد أنها تعود للوحة التضحية، أما بقية الجزئيات فكانت لأقدام وسيقان بشرية، حددت بالأسود ولونت بالأحمر المغري وأحيانا كانت أرجل الحيوانات تتلاقى مع أقدام البشر (الجزئية ٢٤,١٥)، (الجزئية ٢٥) يد تمسك بقرن حيوان[٢](شكل١٩).

(1) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:27.
(2) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:30-31.



(شكل١٩): أجزاء لأقدام بشرية وحيوانية، الساحة ١٠٦.

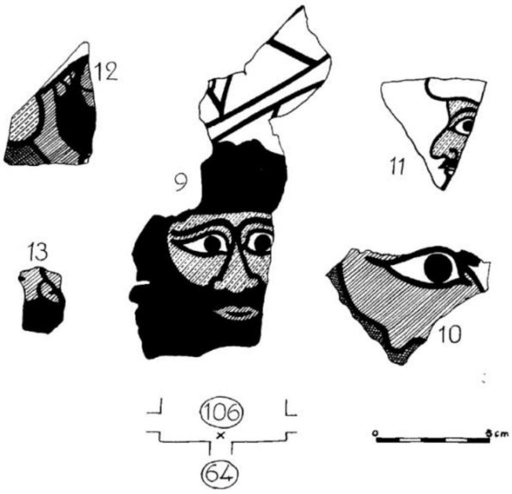
ث- أجزاء الوجوه:

- العديد من الأجزاء افتُرِضَ بعد تجميعها أنها **وجه جانبي** لشخص بغطاء رأس مرسوم بأسلوب مختلف عن بقية أغطية الرأس في جداريات ماري، ولا نستطيع تحديد إن كان وجه امرأة أو رجل(١)، (شكل٢٠).
- أجزاء **وجوه لخمسة رجال** مختلفين، في (الجزئية ٩) نلاحظ للمرة الثانية أن الوجه رسم بوضعية المواجهة كما رسم حارس السموات في جدارية الغرفة (١٣٢)، حواجبه عريضة مقوسة، وله شوارب ولحية كثيفة، أنفه مسطح عريض وفمه مرسوم بشكل جيد باللون الأحمر، لون البشرة أحمر برتقالي. (الجزئية ١٠) عين عريضة بيضاء، لون الخد بالأحمر الزهري واللحية بالأخضر الرمادي. (الجزئية ١١) وجه رجل بقبعة بيضاء. (الجزئية ١٢) لون البشرة أحمر. (الجزئية ١٣) صغيرة جداً(٢)، (شكل٢١).

(1) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:49.
(2) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:29.

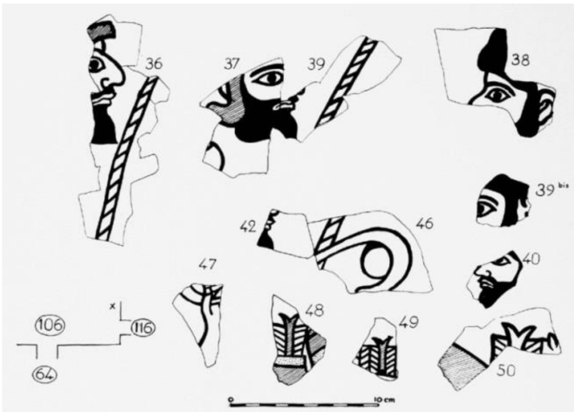


(شكل٢٠): أجزاء وجه جانبي إعادة تجميع، الساحة ١٠٦.

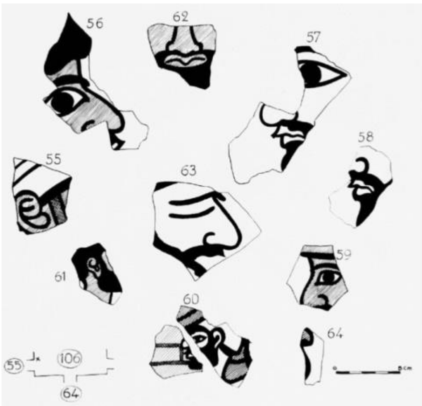


(شكل٢١): أجزاء لعدة وجوه، الساحة ١٠٦.

- مجموعة **جزئيات لوجوه** مع عناصر أخرى (حبال، أشكال نباتية، ابهام يد)، (شكل٢٢، ٢٣).



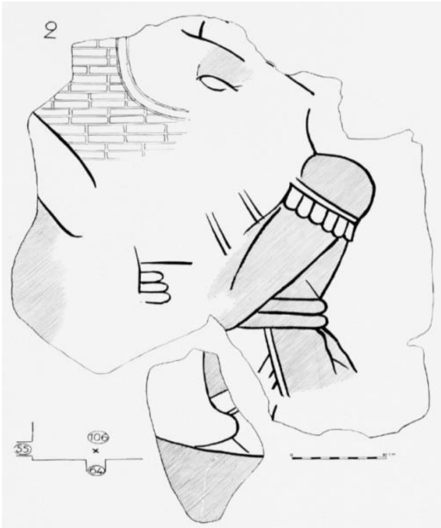
(شكل٢٢): أجزاء مختلفة لوجوه رجال و أشكال أخرى، الساحة ١٠٦.



(شكل٢٣): أجزاء من الوجوه، الساحة ١٠٦.

ج- أجزاء لأشخاص:

- يلاحظ في الشكلين (٢٤،٢٥) بقايا **شخص يتجه إلى اليسار** حجمه قريب لحجم الملك في لوحة التضحية خلفه عناصر معمارية.

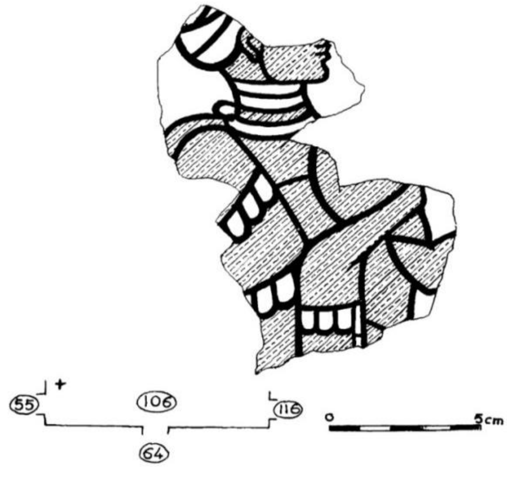


(شكل٢٤): شخص يعبر، الساحة ١٠٦.

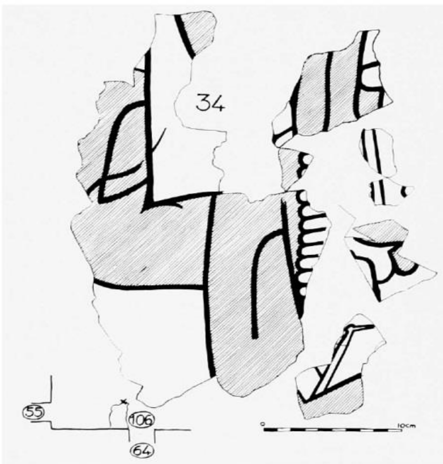


(شكل٢٥): إعادة تجميع شخص يعبر، الساحة ١٠٦.

- وفي الشكل (٢٦) يشاهد جزئية هامة تمثل **امرأة**، تبدو أنها رافعة ذراعيها للتضرع، نرى شفتيها وذقنها ورقبتها الطويلة المزينة بالقلائد، لُف شعرها بالقماش الأبيض، ترتدي لباساً أحمر برتقالياً مزيناً بالأبيض، لون البشرة أحمر مغري(١).
- **ذراعان مرتفعتان** إلى الأعلى وطرف لباس، لونت البشرة بالأحمر، ربما تعود لإله متضرع يحمي الأشخاص عند مرورهم بالباب القريب من مكان وجودها(٢)،(شكل٢٧،٢٨).
- **قدم** بالأحمر المغري تتجه إلى اليمين على أرضية بقسمين: خط عريض أسود وثلاث موجات بيضاء، ربما تمثل النهر(٣)، (شكل٢٩).

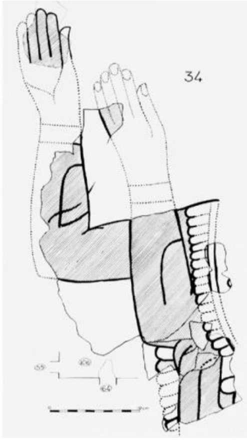


(شكل٢٦): امرأة متجهة إلى اليمين، الساحة ١٠٦.

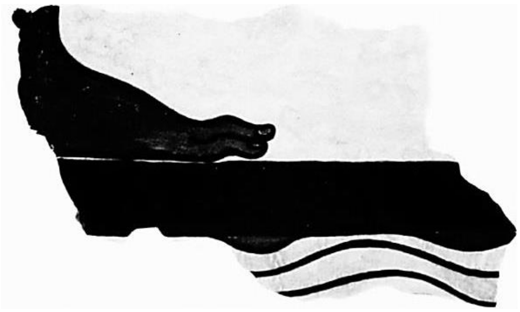


(شكل ٢٧): يدان مرتفعتان، الساحة ١٠٦.

André parrot: Le Palais: Peintures…, p:46-47. (١)
André parrot: Le Palais: Peintures…, p:36. (٢)
André parrot: Le Palais: Peintures…, p:24-27. (٣)



(شكل٢٨): إعادة تجميع يدان مرتفعتان، الساحة ١٠٦.



(شكل٢٩): قدم رجل يعبر، الساحة ١٠٦

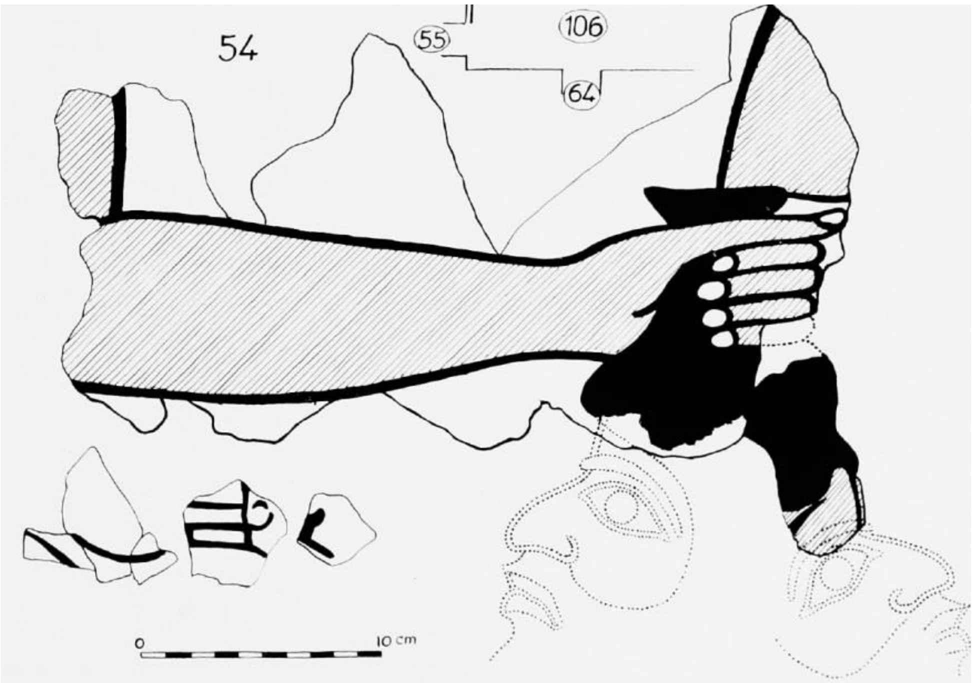
– قطعة مهمة تمثل **مظاهر طبيعية وقدم**، رسمت القدم بحجم كبير يقارب الحجم الطبيعي، متجهة إلى اليمين، على خط أسود عريض، يليه قسم مموج ربما يمثل النهر، لون على النحو التالي: (ثلاثة تموجات بيضاء، واحدة بالأحمر المغري، اثنتان بيضاوان)، ويتخلل هذه التموجات أشكال السمك، يليها في الأسفل قسم من الشرائط المتشابكة عمودياً وافقياً وكل شريط مقسم بثلاثة خطوط، تحت هذا القسم خط أسود عريض لا ندري إن كان نهاية الشكل أو بداية لشكل جديد[١]، (شكل٣٠).



(شكل٣٠): قدم رجل يمر بقرب النهر، الساحة ١٠٦.

(1) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:32.

– وفي الشكل (٣١) يشاهد جزئية كبيرة بالحجم الطبيعي تقريبا تمثل **ذراعاً ممدودة**، أصابع اليد طويلة ومطبقة على جسم ما ربما تحمل زهرية ماء، كما أنه من الممكن أن تكون خصلتي شعر لرجلين، يعتقد أن المشهد يمثل تعذيباً أو معاقبة لأعداء الملك، لون البشرة أحمر برتقالي، الخلفية بيضاء والأظافر بيضاء(١).



(شكل٣١): ذراع طويلة تمسك شئ ما، الساحة ١٠٦.

ح- أجزاء ملابس:

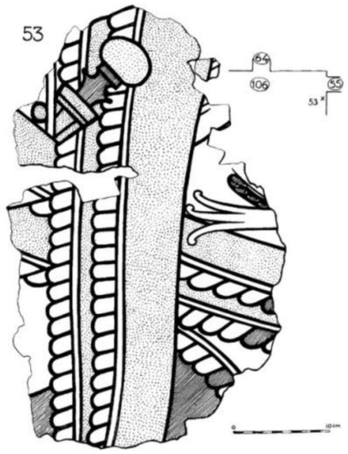
- من خلال دراسة الشكل (٣٢) يتضح أن هناك جزءاً كبيراً **لرداء شخص** حيث "تحتوي صورة لملك أو ضابط عسكري من رتبة عالية في رداء ينتهي بحاشية مزدوجة ذات زخرفة شبه مدورة، و سيف قصير معلّق في حزامه، وأنّ نصل السيف ومقبضه ذا الرأس الكروي يخرجان من غمده تماماً. وقد زينت نهاية الحزام بزهرة بقيت سالمة"(٢)، ألوان الزخرفة زرقاء، والحاشية بيضاء ويتخللها الأحمر المغري، رأس الخنجر أزرق، المعدن أحمر مغري، أما الغمد فلون بالأزرق الكوبالت، ربما كانت جزءاً من مشهد عسكري.
- وفي الشكل (٣٣) توجد جزئية كبيرة رسمت مباشرة على الجدار الطيني تمثل **رداءً** بطيات مدورة، يتخلل اللباس خط عريض أسود، ألوانها الأحمر الداكن الأزرق، الأسود(٣).

---

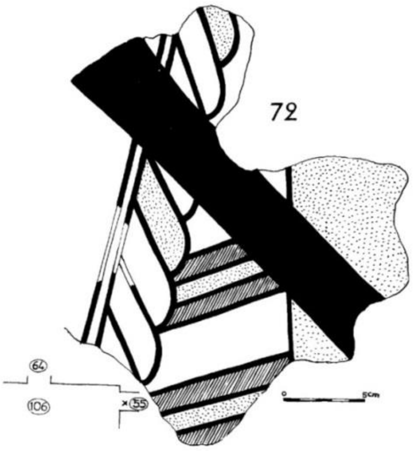
(1) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:43-44.

(١) انطون مورتكات: الفن في العراق…، ص٢٥٩.

(3)André parrot: Le Palais: Peintures…, p:49.



(شكل٣٢): جزء كبير لشخص بخنجر، الساحة ١٠٦.



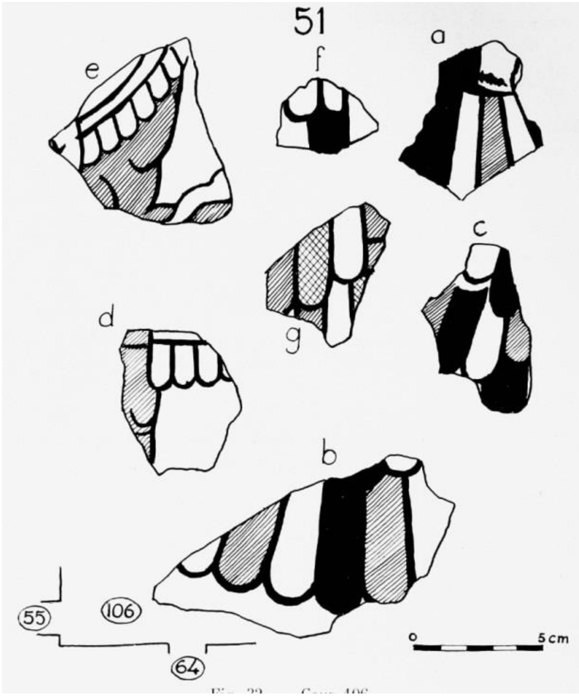
(شكل٣٣): جزء من لباس، الساحة ١٠٦.

- وفي الشكل (٣٤) وجدت جزئية من تفاصيل **ملابس لرجل** ذي مكانة عالية، حجمها يدل على أنها تعود للوحة التضحية، خططت بالأسود، نرى الحزام بثلاث لفات والطيات ذات الشرائب لونت بالأحمر والأبيض، وألحق بالحزام عصاً سوداء ربما هي جزء من صولجان.



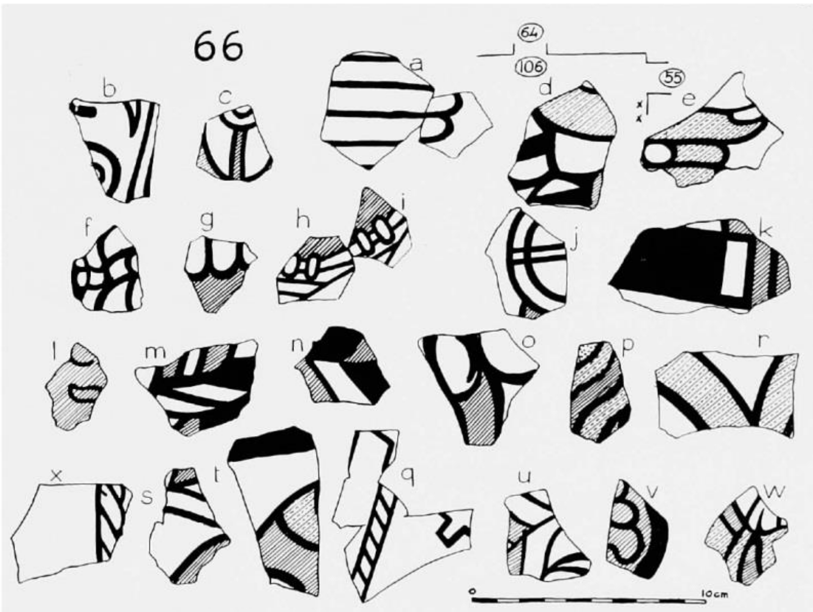
(شكل٣٤): بقايا ملابس شخص، الساحة ١٠٦.

- وفي الشكل (٣٥) توجد أجزاء متعددة بأحجام مختلفة **لملابس** بحاشية مدورة خططت بالأسود ألوانها أحمر أبيض ورمادي(١).



(شكل٣٥): أجزاء ملابس، الساحة ١٠٦.

– أجزاء تزيينات ملابس وحلي وحبال وأشكال أخرى، (شكل٣٦).



(شكل٣٦): أجزاء تزيينات ملابس وحلي وحبال وأشكال أخرى، الساحة ١٠٦.

(1) André parrot: Le Palais: Peintures…, p:40.

الخاتمة:

كان لمملكة ماري أهمية سياسية واقتصادية وحضارية، ازدهرت المملكة منذ (٢٨٠٠) ق.م وحتى (١٧٠٠) ق.م، وأنتجت أنواع الفنون الرافدية، عثر فيها على الآلاف من اللقى الجدارية التي عرفتنا على فن التصوير الجداري الرافدي، وكان لها أسلوب أموري سامٍ مميزٌ، أنجزت الجداريات في عصور مختلفة وتعددت تأثيراتها الفنية ومواضيعها وسماتها الشكلية والتقنيات المستخدمة فيها، وتمدنا جداريات الساحة (١٠٦) بكثيرٍ من الصور والمشاهد التي تعكس المضمون الفكري لحضارة ماري الذي تمثل بالعقائد الدينية والسلطة الملكية، والذي تجسد من خلال معالجات فنية وشكلية مختلفة، تمثلت من خلال تنوع المواد والتقنيات المستخدمة، وتكوين اللوحات العام، وتفاصيل الأشخاص والأشكال ذات التأثيرات الفنية المتعددة.

النتائج:

١- شهدت مملكة ماري تغيرات سياسية أنتجت حضارة متجددة على مدى العصور التي مرت بها.

٢- الموقع الجغرافي لماري جعلها تجمع بين حضارات الامبراطوريات العظمى المجاورة لها.

٣- التنوع الحضاري والثقافي والديني أدى إلى ظهور الفنون بأنواعها في ماري.

٤- خضعت ماري لظروف مختلفة على مدى العصور فتعددت مؤثرات فنونها.

٥- أسهمت حضارة ماري في نشأة حضارة بلاد الرافدين.

٦- أهمية فن التصوير الجداري وارتباطه بتطور حضارة ومملكة ماري.

٧- أهمية جداريات ماري في دراسة فن التصوير الرافدي.

كما تظهر الدراسة التحليلية للقى الجدارية في الساحة (١٠٦) **النتائج** التالية:

١- غطت الرسوم الجدارية الجدران الأربعة الساحة (١٠٦).

٢- كسيت الجدران بملاط طيني وطبقت الرسوم عليها مباشرة أو بعد إضافة تكسية من الجبس.

٣- تعددت المجموعة اللونية المستخدمة في الجداريات وحددت الأشكال بالخطوط السوداء.

٤- صوّرت المواضيع الدينية والملكية والأسطورية والدنيوية.

٥- قسمت اللوحات إلى أشرطة ومساحات، وزعت ضمنها الأشكال لتكوين المشاهد.

٦- تعود الجداريات إلى عصر الكنعانيين والآشوريين القدامى، وعصر الكنعانيين- البابليين القدامى.

٧- تعددت الأشكال التزينية والهندسية والنباتية والأسطورية والمعالجات الشكلية للمظاهر الطبيعية في جداريات الساحة (١٠٦).



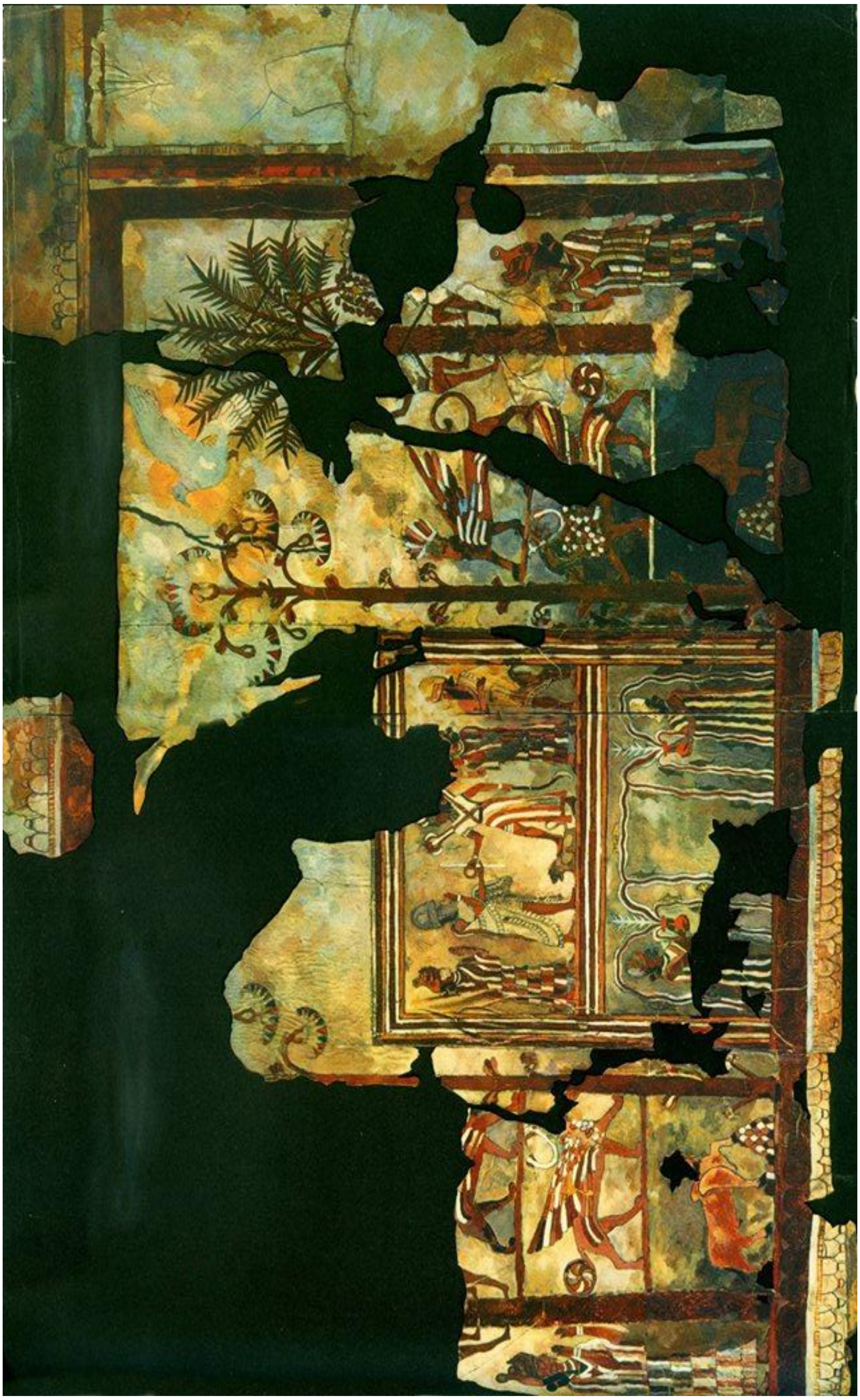
(لوحة 1): التضحية.

مملكة ماري– القصر الملكي– الباحة ١٠٦– العصر السوري القديم– حقبة لارسا (٢٠٤٠–١٨٧٠ ق.م)– رسم جداري على طلاء من الجص (السميك)– ١٣٥x٨٠ سم– متحف اللوفر.

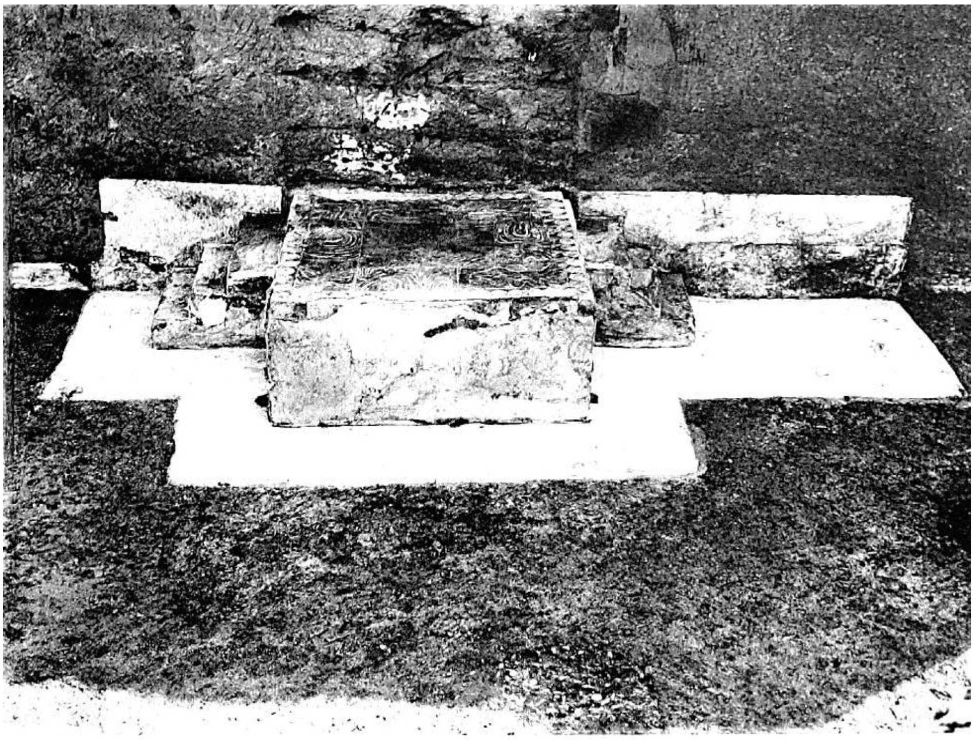


(لوحة 2): خادم يقود ثوراً.

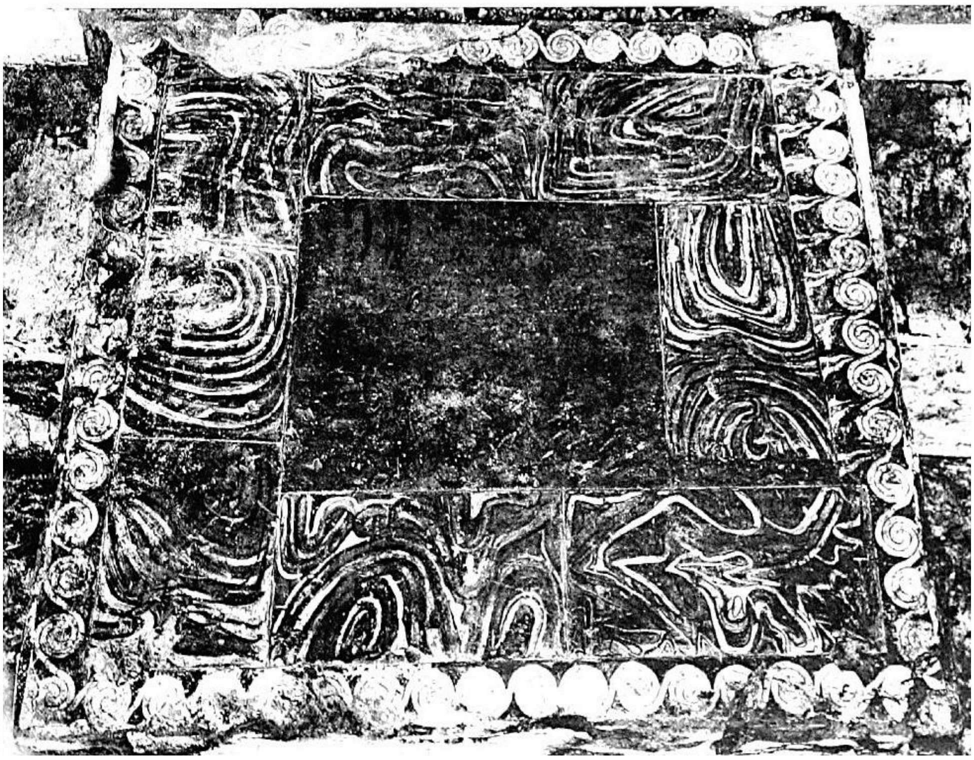
مملكة ماري– القصر الملكي– الباحة ١٠٦– العصر السوري القديم– حقبة لارسا (٢٠٤٠–١٨٧٠ ق.م)– رسم جداري على طلاء من الجص(السميك)– ٤٧x٥٢ سم– متحف حلب.



(لوحة 3): جدارية تنصيب الملك زمريليم. سوريا– مملكة ماري– القصر الاموري– ١٧٠٠ ق.م– رسوم جدارية على الباستر ابيض– X١٧٥ ٢٥٠سم– متحف اللوفر تنقيبات اي باروت



1. Le « *podium* ». Vue générale vers le Sud.



(لوحة ٤): دكة القرابين، الغرفة (٦٤).



(لوحة ٥): لوحة تكريم الآلهة. مملكة ماري- القصر الملكي- الغرفة- ١٣٢ - عصر الانبعاث السومري.



(لوحة٦): لوحة الدلافين، كريت، كنوسوس، القصر الملكي، فريسكو، العصر المينوي المبكر.



(لوحة٧): أحد الوجوه الجانبية لتابوت (هاغيا تريادا)، كريت، اليونان، ١٣٢٠-١٣٦٠ ق.م، فريسكو على حجر جيري، (١٣٧ طول، ٤٥ عرض، ٩٨ ارتفاع) سم، متحف هيراكليون الأثري.

اولا: المراجع العربية:

١- اندري بارو: سومر فنونها و حضارتها، بغداد، ١٩٧٥م.

٢- اندري بارو: بلاد اشور نينوى و بابل، بغداد، ١٩٨٠م.

٣- انطون مورتكات: الفن في العراق القديم، مطبعة الاديب البغدادية، ١٩٧٥م.

٤- زهير صاحب: مملكة الفن. ط١. بغداد، دار الجواهري، ٢٠١٤م.

٥- زهير الصاحب: الفنون البابلية، بغداد، دار الجواهري، ٢٠١١م.

٦- سيتون لويد: اثار بلاد الرافدين من العصر الحجري القديم حتى الاحتلال الفارسي، م. وزارة الثقافة، ١٩٨٠م.

٧- عبد الحكيم الذنون: تاريخ الشام القديم. ط١. دمشق، دار الشام القديمة للترجمة و الطباعة و النشر و التوزيع، ١٩٩٩م.

٨- عبد الله الحلو: صراع الممالك في التاريخ السوري القديم. ط١. بيروت- لبنان، بيسان للنشر و التوزيع ، ١٩٩٩م.

٩- عدنان الجندي: الفن العموري. ط٢. المجلس الأعلى لرعاية الفنون.

١٠- علي أبو عساف: اثار الممالك القديمة بالجزيرة و طور عابدين، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١م.

١١- علي القيم: اضاءات- من الذاكرة القديمة، دمشق، م. وزارة الثقافة، ١٩٨٦م.

١٢- مُحَمَّد محفل: التراث الاثري للهلال الخصيب من الأصوال حتى سقوط بابل الكلدانية ٥٣٩، أضواء على المدائن الاثرية و الحضارية في العالم العربي، جمعية بيروت للتراث، ٢٠٠١م.

ثانيا: المراجع الاجنبية:

13- André parrot: Le Palais: Peintures murals Mission Archéologique De Mari, Volume II, Paris, P. Geuthner, 1958.

محور

الدراسات اللغوية

الأفكار البصرية بين مكي وابن الأنباري في إعراب القرآن

.... فادي صقر أحمد عصيدة

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ شتاء/ ٢٠١٩

الأفْكَارُ الْبَصْرِيَّةُ بَيْنَ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأنْبَارِيِّ فِيْ إعْرَابِ القُرْآنِ

فادي صقر أحمد عصيدة*

المُلخّص

يَتَنَاوَلُ هَذَا الْبَحْثُ بِالدِّرَاسَةِ وَالتَّفْصِيْلِ أَبْرَزَ الْأَفْكَارِ اللُّغَوِيَّةِ وَالنَّحْوِيَّةِ الْبَصْرِيَّةِ الَّتِيْ اشْتَرَكَ مَكِّيٌّ بْنُ أَبِيْ طَالِبٍ الْقَيْسِيّ الْأَنْدَلُسِيّ، وَابْنُ الْأَنْبَارِيّ فِي ذِكْرِهَا عَنْهُمْ، وَذَلِكَ فِي إِعْرَابِهِمَا لَلْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ، حَيْثُ مَهَّدْنَا لَبَحْثِنَا بِمُقَدِّمَةٍ حَوْلَ الْمَدْرَسَةِ الْبَصْرِيَّةِ النَّحْوِيَّةِ تَارِيْخِيّاً، وَأَبْرَزِ السِّمَاتِ الَّتِيْ اتَّسَمَتْ بِهَا فِي دِرَاسَةِ النَّحْوِ وَاللُّغَةِ، ثُمَّ وَضَّحْنَا أَبْرَزَ تِلْكَ الْقَضَايَا، مُقْتَصِرِينَ عَلَى مَا اشْتَرَكَ بِهِ الِاثْنَانِ مَعاً، فَتَوْضَّحَ لَنَا مَدَى التَّطَابُقِ فِي نَقْلِ تِلْكَ الْأَفْكَارِ، ثُمَّ خَتَمْنَا بِبَيَانِ مَوْقِفِهِمَا مِنَ الْمَدْرَسَةِ الْبَصْرِيَّةِ، مُعْتَمِدِينَ الْمَنْهَجَ التَّحْلِيلي الْوَصْفِيّ الْمُقَارِنَ.

مُقَدِّمَةٌ وتَمْهِيْدٌ

بَعْدَ الْدِّرَاسَةِ الْفَاحِصَةِ الْمُتَأَنِّيَةِ لِكِتَابِيّ مُشْكِلِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ(١) لِمَكِّيٍّ الْقَيْسِيّ(٢)، وَالْبَيَانِ فِي

* **فادي صقر أحمد عصيدة: بكالوريوس** لغة عربية وآدابها من جامعة النجاح الوطنية بفلسطين، **وماجستير** في اللغة والنحو من جامعة النجاح الوطنية في فلسطين، و**دكتوراة** من الجامعة الوطنية الماليزية(UKM) = الخبرات العملية: العمل في وزارة التربية والتعليم العالي الفلسطينية من عام ٢٠٠١م وفي جامعة النجاح الوطنية من عام ٢٠٠٦ م، والعمل ضمن برنامج الزمالة في الجامعة الوطنية الماليزية لعام ٢٠١٠م – ٢٠١١م. والآن أستاذا مساعد في جامعتي بيرزيت وخضوري في فلسطين.

(١) يعد كتاب "مشكل إعراب القرآن" لمكي بن أبي طالب القيسي القيرواني ثم القرطبي من علماء القرنين الرابع والخامس من الكتب المتفردة في مادتها وأسلوبها، إذ يبحث فيها أشكل من إعراب القرآن، فيفسره ويذكر علله، معتمداً السهولة والإيجاز، ليكون -كما يقول- خفيف المحمل، سهل المأخذ، قريب المتناول، لمن أراد حفظه والاكتفاء به. وقد ذكر الكتاب في كتب التراجم بأسماء مختلفة، من مثل: مشكل إعراب القرآن، إعراب القرآن، تفسير إعراب القرآن، إعراب مشكل القرآن، كما ذكره المؤلف في كتابه "الكشف" بعناوين مختلفة أيضاً، مختصرة ومطولة هي: تفسير مشكل إعراب القرآن -مشكل الإعراب-تفسير مشكل الإعراب. هذا ويتميز الكتاب بسمات كثيرة من أهمها أولاً: أنه الأول في طريقته ونهجه، فهو يتناول مشكلات القرآن الإعرابية، دون غيرها من الإعراب، وقد صرح بذلك في مقدمته، وانتقد من سبقه في إطالتهم الإعراب والتفاتهم إلى السهل منه، وإهمالهم لكثير من مشكلاته.

(٢) هو الإمام العلامة المقريء، أبو مُحَمَّد، مكي بن أبي طالب حَمُّوش بن مُحَمَّد بن مختار، القيسي القيرواني، القرطبي، النحوي اللغوي الفقيه الأديب، صاحب التصانيف. وإمام القرآن في وقته، وخاتمة أئمة القرآن بالأندلس، ولد بالقيروان سنة خمس وخمسين وثلاث مائة (٣٥٥هـ). مات في ثاني المحرم سنة سبع وثلاثين وأربعمائة(٤٣٧هـ). وقال رحمه الله:

غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ[(١)] لأَبِيْ الْبَرَكَاتِ الأَنْبَارِيّ[(٢)]، وَالاطِّلاع بِشَيْءٍ مِنَ التَّأَنِّي وَالرَّوِيَّةِ عَلَى مُحْتَوَيَاتِ هَذَيْنِ الْكِتَابَيْنِ، فَقَدْ وَقَفْتُ عَلَى أَهَمِّ الْقَضَايَا الْبَصْرِيَّةِ الَّتِيْ جَاءَتْ فِي الْكِتَابَيْنِ، وَذَلِكَ بِالإِشَارَةِ الصَّرِيْحَةِ إِلَيْهَا، حَيْثُ تَمَّ ذِكْرُهُمْ بِالاسْمِ (الْبَصْرِيُّونَ)، أَمَّا الآرَاءُ الْبَصْرِيَّةُ الَّتِيْ نَسَبَهَا الْمُؤَلِّفَانِ إِلَىَ عُلَمَاءِ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ بِأَسْمَائِهِمْ كَسِيْبَوَيْهِ وَالْخَلِيْلِ وَغَيْرِهِمْ فَلَمْ أُضَمِنْهَا هُنَا، بَلْ تَرَكْتُها لِبَحْثٍ قَادِمٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَقَدْ رَأَيْتُ أَنْ أُقَدِّمَ لِتِلْكَ الْمَصَادِرِ بِمُقَدِّمَةٍ مُوْجَزَةٍ حَوْلَ نَشْأَةِ مَدْرَسَةِ الْبَصْرَةِ ، وَأَهَمِ خَصَائِصِ مَذْهَبِهَا النَّحْوِيّ، وَذَلِكَ بِاخْتِصَارٍ؛ لِكَثْرَةِ مَا كُتِبَ حَوْلَ الْمَوْضُوْعِ؛ فَجُلُّ الْعُلَمَاءِ الَّذِيْنَ كَتَبُوْا فِي النَّحْوِ الْعَرَبِيّ وَمَذَاهِبِهِ وَمَدَارِسِهِ وَقَفُوا طَوَيْلاً عَلَى هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ لِذَلِكَ نَحْنُ لَنْ نُعِيدَ مَا كَتَبَهُ هَؤُلاءِ الْعُلَمَاءُ، بَلْ الْهَدَفُ هُوَ التَّذْكِيْرُ السَّرِيْعُ بِأَهَمِّ تِلْكَ الْمَلامِحِ الَّتِيْ وَسَمَتْ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ، خِدْمَةً لِمَوْضُوْعِ دِرَاسَتِنَا وَلَيْسَ اجْتِرَاراً لِلْمَعْلُوْمَاتِ.

وِقْفَةٌ تَارِيْخِيَّةٌ مَعَ الْمَدْرَسَةِ الْبَصْرِيَّةِ

تُنْسَبُ الْمَدْرَسَةُ الْبَصْرِيَّةُ فِي النَّحْوِ الْعَرَبِيّ إِلَىَ مَدِيْنَةِ الْبَصْرَةِ الْعِرَاقِيَّةِ، حَيْثُ عَدَّ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ هَذِهِ الْمَدْرَسَةَ بِأَنَّهَا وَاضِعَةُ عِلْمِ النَّحْوِ وَرَائِدَتُهُ[(٣)]، وَذَلِكَ بِمَا فَعَلَهُ أَبُوْ الأَسْوَدِ الدُّؤَلِيّ، وَمَنْ جَاءَ بَعْدَهُ

«ألفت كتابي الموجز في القراءات بقرطبة سنة أربع وتسعين وثلثمائة وألفت كتاب التبصرة بالقيروان سنة اثنتين وتسعين وثلثمائة وألفت مشكل الغريب بمكة المشرفة سنة تسع وثمانين وثلثمائة وألفت مشكل الإعراب في الشام ببيت المقدس سنة إحدى وتسعين وثلثمائة وألفت باقي توالِيفي بقرطبة سنة خمس وتسعين وثلثمائة.

(١) يعد هذا الكتاب من أهم ما كتب السلف حول إعراب القرآن بشيء من التكامل. فهو مصنف متأخر لمؤلف عرف عنه زهده، وورعه، وعلمه، ولم يطعن به أحد ممن عاصره، أو ممن أتى بعده. فمؤلفه كان ملماً بالقراءات القرآنية وأحكامها؛ فضلاً عن تمكنه من علوم الفقه والتفسير، وغيرها؛ وقبل هذا وذاك، فهو عَلَمٌ في ميدان تخصصه، أي علوم اللغة، وعلى وجه الخصوص، نحوها وصرفها. وهذا الكتاب يتناول ما يصعب على المتخصصين إعرابه، فهو وإن سبق إلى هذا المجال من قبل أبي مُحَّد القيسي (٤٣٧هـ/٩٤٨م) في كتابه "مشكل إعرابه"؛ فإن "البيان" جاء أكمل، وأغزر مادة، وأكثر تناولاً للخلافات النحوية، والإشارة إلى أصحاب الآراء النحوية، ولا سيما البصريين والكوفيين، وما تفرّع منها. لسهولة أسلوب هذا الكتاب، ولإمكانية سرعة استيعابه من قبل من يدرسونه، فقد جاء أسلوبه شائقاً، وعباراته واضحة، وأفكاره مرتبة منظمة، فيها تسلسل منطقي يضفي عليها الطابع التعليمي.

(٢) (513 – 577 هـ) عبد الرحمن بن أبي الوفاء الأنباري، الملقب: كمال الدين، عالم لغوي، ونحوي شهير، وُلِدَ في الأنبار بالعراق، في أسرة علم وتقوى، فقد روى عن أبيه وخاله. وبدأ دراسته في الأنبار، ثم انتقل إلى بغداد في صباه وأقام فيها إلى أن مات. تثقف أبو البركات الأنباري بعلوم الدين والعربية، فقد تفقه على مذهب الشافعي بالمدرسة النظامية ببغداد على يد أبي منصور سعيد بن مُحَّد بن عمر بن الرزاز (ت٥٣٩هـ) وحدَّث باليسير. واهتم بدراسة النحو واللغة وقراءة الأدب. تولى أبو البركات التدريس في المدرسة النظامية، وتَصدّر لإقراء النحو فيها. وكان لا يبخل بعلمه على أحد، وضرب به المثل في الورع والزهد، حتى إنه انقطع في آخر حياته عن الدنيا في بيته مشتغلاً بالتعليم والعبادة والتأليف، وذكر أن مؤلفاته بلغت مئة وثمانين مؤلفًا، أشهرها: البيان في غريب إعراب القرآن، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، لمع الأدلة، الإغراب في جدل الإعراب، أسرار العربية، نزهة الألبَّاء في طبقات الأدباء.

(٣) ينظر: المدارس النحوية، ضيف. شوقي، (١٩٩٢)، ط٧، مصر: دار المعارف، ص١١، والنحو العربي: نشأته، تطوره، مدارسه، رجاله.وراوي.صلاح، (٢٠٠٣)، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ص٨٥.

مِنْ تَلامِذَةٍ أَرْسَوْا أُصُوْلَ هَذَا الْعِلْمِ، وَثَبَّتُوا قَوَاعِدَهُ، فَالْبَصْرِيُّونَ اشْتَغَلُوا بِالنَّحْوِ مُبَكِّرًا، وَشَادُوْا صَرْحَ هَذَا الْعِلْمَ، وَرَفَعُوْا أَرْكَانَهُ، "فَبَيْنَما كَانَتْ الْكُوْفَةُ مَشْغُوْلَةً عَنِ ذَلِكَ كُلِّهِ، عَلَى الأَقَلّ، حَتَّى مُنْتَصَفِ الْقَرْنِ الثَّانِي لِلْهِجْرَةِ بِقِرَاءَاتِ الذِّكْرِ الْحَكِيْمِ وَرِوَايَةِ الشِّعْرِ وَالأَخْبَارِ، وَقَلَّمَا نَظَرَتْ فِي قَوَاعِدِ النَّحْوِ إلا مَا سَقَطَ إِلَىَ بَعْضِ أَسَاتِذَتِهَا مِنْ نُحَاةِ الْبَصْرَةِ" (١). وَكَلامُ الدُّكْتُوْرِ ضَيْفٍ السَّابِقِ سَبَقَهُ إِلَيْهِ ابْنُ النَّدِيْمِ فِي فِهْرِسْتِهِ، حَيْثُ قَالَ فِي سَبْقِ الْمَدْرَسَةِ الْبَصْرِيَّةِ فِي عِلْمِ النَّحْوِ:" إِنَّمَا قَدَّمْنَا الْبَصْرِيِّينَ أَوَّلاً؛ لأَنَّ عِلْمَ الْعَرَبِيَّةِ عَنْهُمْ أُخِذَ(٢)، وَإِلَى مِثْلِ هَذَا ذَهَبَ د. صَلاحُ رَاوِي بِقَوْلِهِ: "فِي الْبَصْرَةِ وُضِعَ عِلمُ النَّحْوِ عَلَى يَدِ أَبِيْ الأَسْوَدِ الْدُّؤَلِيّ، بِإِشَارَةٍ وَتَوْجِيْهٍ مِنْ الإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ –كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ–"(٣).

وَقَدْ اجْتَهَدَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فِي وَضْعِ الْعَدِيدِ مِنْ الْعَوَامِلِ لِهَذَا السَّبْقِ الْبَصَرِيِّ فِي دِرَاسَةِ النَّحْوِ الْعَرَبِيّ، مِنْهَا الْعَامِلُ الْجُغْرَافِيُّ، وَالاسْتِقْرَارُ الاجْتِمَاعِيُّ، وَوُجُوْدُ سُوْقِ الْمِرْبَدِ فِيهَا، إِضَافَةً إِلَىَ دَوْرِ مَسْجِدِهَا الْمَشْهُوْرِ فِي الْدِّرَاسَةِ وَعَقْدِ حَلَقَاتِ الْعِلْمِ الْمُخْتَلِفَةِ(٤). وَيُعَدُّ نَحْوُ الْبَصْرَةِ أَكْثَرَ حُظْوَةً بَيْنَ النَّاسِ، وَأَقْرَبَ إِلَيْهِمْ مِنْ نَحْوِ الْكُوْفَةِ، الَّذِيْ كَانَ أَقْرَبَ إِلَىَ الْخُلَفَاءِ وَالْوُلاةِ؛ حَيْثُ إِنَّ مُعْظَمَ عُلَمَاءِ الْكُوْفَةِ كَانُوْا فِي بَلاطِ الْخُلَفَاءِ وَمُؤَدِبِي أَبْنَائِهِمْ(٥). وَقَدِ اكْتَمَلَ النَّحْوُ الْبَصْرِيُّ بِأَبْهَى صُوَرِهِ عَلَى يَدِ سِيْبَوَيْهِ الَّذِيْ وَضَعَ دُسْتُوْراً فِي النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ عُرِفَ بِاسْمِ الْكِتَابِ.

نُحَاةُ الْبَصْرَةِ

ذَكَرْنَا أَنَّ أَبَا الأَسْوَدِ الْدُّؤَلِيَّ هُوَ مُؤَسِّسُ النَّحْوِ الْبَصْرِيِّ، ثُمَّ جَاءَ مِنْ بَعْدِهِ تَلامِذَةٌ حَمَلُوْا لِوَاءَ النَّحْوِ الْبَصْرِيِّ، وَمِنْ أَشْهُرِ تَلامِذَةِ أَبِيْ الأَسْوَدِ، وَشُيُوْخِ الْمَدْرَسَةِ الْبَصْرِيَّةِ نَصْرُ بْنُ عَاصِمٍ اللَّيْثِيّ (ت٩٠ هـ)، وَيَحْيَى بْنُ يَعْمَرِ الْعَدْوَانِيّ(ت١٢٩ هـ)، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ هُرْمُز (ت١١٧ هـ)، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِيْ إِسْحَاقِ الْحَضْرَمِيّ (ت١٢٧هـ)، وَيُوْنُسُ بْنُ حَبِيْبٍ (ت٨٢ هـ)، ثُمَّ جَاءَ الْخَلِيْلُ بْنُ أَحْمَدَ (ت١٧٠هـ) فَأَحْدَثَ تَطَوُّراً بَارِزاً، وَنَقْلَةً جَدِيْدَةً فِي النَّحْوِ الْبَصْرِيِّ، وَلَعَلَّ أَثَرَهُ ظَهَرَ فِي تِلْمِيْذِهِ النَّجِيْبِ سِيْبَوَيْهِ الَّذِيْ أَلَفَ قُرْآنَ النَّحْوِ لِلْبَصْرِيِّينَ وَالْكُوْفِيِّيْنَ وَغَيْرِهِمْ (٦).

---

(١) المدارس النحوية، ضيف. شوقي، (١٩٩٢)، ص٢٠.

(٢) الفهرست، ابن النديم. أبو الفرج، (١٩٧١)، ص ١٠٢

(٣) النحو العربي: نشأته، تطوره، مدارسه، رجاله. راوي. صلاح، ص ٧٣

(٤) ينظر النحو العربي: نشأته، تطوره، مدارسه، رجاله راوي.صلاح،ص٨٥ ، و المدارس النحوية، الحديثي. خديجة، ط٣، الأردن– اربد: دار الأمل،٢٠٠١ ص ٢٨ وما بعدها، ونشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، الطنطاوي. مُحَمَّد،(د.ت)، ط٢، مصر: دار المعارف، ص ١٢٤ وما بعدها. أثر القران والقراءات في النحو العربي، اللبدي. مُحَمَّد سمير، (د.ت)، ط١، الكويت: دار الكتب الثقافية، ص٧٧.

(٥) ينظر: تاريخ النحو، النجدي. علي، (د.ت)، مصر: دار المعارف، ص ٣٦ – ٣٧

(٦) ينظر للمزيد حول علماء مدرسة البصرة في النحو : المدارس النحوية، الحديثي. خديجة، ص٥٢ وما بعدها، و المدارس النحوية، ضيف. شوقي، ص ٢١ والذي يرى إن ابن أبي إسحاق الحضرمي هو أول نحاة البصرة بالمعني الدقيق لهذه الكلمة . و النحو العربي: نشأته، تطوره، مدارسه، رجاله راوي. صلاح، ص ١١١، حيث صنف علماء النحو البصريين في طبقات أسوة بما فعل الزبيدي في طبقاته. يُنظر الزبيدي. أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، مصر: دار المعارف، (د.ت)، ص٢١.

خَصَائِصُ الْمَذْهَبِ النَّحْوِيِّ الْبَصْرِيِّ

فِي السُّطُوْرِ الْقَادِمَةِ سَنُجْمِلُ أَهَمَّ خَصَائِصِ الْمَذْهَبِ النَّحْوِيِّ الْبَصْرِيِّ وَمَيِّزَاتِهِ، حَيْثُ إِنَّ هَذِهِ الْمَدْرَسَةَ كَانَتْ لَهَا طَرِيْقَتُهَا الخَاصَّةُ فِي دِرَاسَةِ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ اخْتَلَفَتْ عَنْ نَظِيْرَتِهَا مَدْرَسَةِ الْكُوْفَةِ، وَمِنْ أَهَمِّ مَيِّزاتِ الْمَذْهَبِ الْبَصْرِيِّ النَّحْوِيِّ الآتِي:

أَوَّلاً: الاعْتِمَادُ عَلَى الْقِيَاسِ بِشَكْلٍ كَبِيْرٍ:

جَعَلَ الْبَصْرِيُّوْنَ مِنْ الْقِيَاسِ مَنْهَجًا سَارُوْا عَلَيْهِ فِي بِنَاءِ نَحْوِهِمْ، وَإِرْسَاءِ قَوَاعِدِهِمْ، وَتِلْكَ الأَقْيِسَةُ عِنْدَ الْبَصْرِيّينَ وَضَعُوْهَا " عَلَى الْكَثِيْرِ الْمُطَّرِدِ مِنْ كَلامِ الْعَرَبِ الْمَسْمُوْعِ، وَأَوَّلُ الْمَسْمُوْعِ كَلامُ اللَّهِ"[(١)]، وَقَدْ تَشَدَّدَ الْبَصْرِيُّونَ كَثِيْراً فِي مَوْضُوْعِ الْقِيَاسِ، وَلَمْ يَأْخُذُوا الْقِيَاسَ إِلا عَلَى اللُّغَاتِ الْمَوْثُوقَةِ الْفَصِيحَةِ، لِذَلِكَ جَاءَتْ أَقْيِسَتُهُمْ "عَلَى الْمَنْطِقِ وَالْجَدَلِ الْخَالِصِينِ"[(٢)]. وَقَدْ قَاسُوْا أَيْضاً عَلَى الشِّعْرِ الْعَرَبِيِّ الَّذِيْ احْتَجُّوا بِهِ، فَهُمْ احْتَجُّوا بِأَشْعَارِ الطَّبَقَاتِ الثَّلاثِ وَهِيْ: طَبَقَةُ الشُّعَرَاءِ الْجَاهِلِيّينَ، وَطَبَقَةُ الْمُخَضْرَمِينَ، وَطَبَقَةُ مُتَقَدِّمِيْ الإِسْلامِيِّينَ، كَجَرِيرٍ وَالْفَرَزْدَقِ وَالأَخْطَلِ وَمَنْ عَاصَرَهُمْ، وَبِابْنِ هَرِمَةِ (ت ١٤٠ هـ) تَوَقَّفَ الاحْتِجَاجُ بِالْشِّعْرِ عِنْدَ الْبَصْرِيّينَ[(٣)].

وَقَدْ وَضَعَ الْبَصْرِيُّونَ لِلْقِيَاسِ أَرْكَاناً وَأُصُوْلاً وَشُرُوْطاً ثَابِتَةً؛ لِذَلِكَ جَاءَتْ أَقْيِسَتُهُمْ عَلَى الثَّابِتِ الْمَسْمُوْعِ بَعِيْداً عَنِ الْقَلِيْلِ وَالنَّادِرِ، لِذَلِكَ فَقَدْ قَامَتْ اللُّغَةُ عِنْدَ الْبَصْرِيّينَ عَلَى الأَكْثَرِ، وَيَأْبَوْنَ أَنْ يَتَّخِذُوْا مَا دُوْنَهُ مَصْدَراً لاسْتِنْبَاطِ الرَّأْيِ وَإِسْنَادِهِ، أَمَّا مَا يُخَالِفُ الأَكْثَرَ فَرُبَّمَا أَوَّلُوْهُ بِمَا يَرُدُّهُ إِلَيْهِ وَرُبَّمَا عَدُّوْهُ مِنَ الْضَّرُورَاتِ الَّتِيْ لا يُصَارُ إِلَيْهَا فِي الاخْتِيَارِ، وَرُبَّمَا نَحَّوهُ جَانِبًا وَحَكَمُوا عَلَيْهِ بِالْشُّذُوْذِ[(٤)].

وَنَخْتِمُ كَلامَنَا فِي قِيَاسِ الْبَصْرِيّينَ بِكَلامِ مُصْطَفَىَ الْسَّقَّا الَّذِيْ يُظْهِرُ لَنَا مَدَى حِرْصِ الْبَصْرِيّينَ عَلَى الْقِيَاسِ وَذَلِكَ بِقَوْلِهِ:" إِنَّ نَزَعَتَهُمْ فَلْسَفِيَّةٌ تَمِيْلُ إِلَىَ طَرْدِ الْقِيَاسِ وَالأَخْذِ بِأَحْكَامِهِ الْعَامَّةِ دُوْنَ النَّظَرِ إِلَىَ اخْتِلافِ الْقَبَائِلِ فِي بَعْضِ الْظَّوَاهِرِ اللُّغَوِيَّةِ وَالنَّحْوِيَّةِ الْخَاصَّةِ"[(٥)].

ثَانِياً : التَّشَدُّدُ فِي الْسَّمَاعِ وَالرِّوَايَةِ:

كَانَ التَّشَدُّدُ فِي الْسَّمَاعِ عَنْ الْعَرَبِ نَتِيْجَةً طَبِيْعِيَّةً لِتَمَسُكِ الْبَصْرِيّينَ بِمَبْدَأِ الْقِيَاسِ؛ فَكَانُوْا لا يَرْوُوْنَ إِلا عَنِ ثِقَاتِ الأَعْرَابِ الْضَّارِبِيْنَ فِي الْبَدَاوَةِ، وَرَفَضُوْا الأَخْذَ إِلا مِمَّنْ اطْمَأَنَّتْ نَفْسُهُمْ إِلَيْهِمْ، وَقَدْ بَالَغُوْا فِي الْتَّحَرّي وَالتَّنْقِيْبِ عَنْ الْشَّوَاهِدِ السَّلِيْمَةِ، وَلَعَلَّ قِصَّةَ ابْنِ أَبِيْ إِسْحَاقَ الْحَضْرَمِيّ مَعَ

---

(١) الحديثي. خديجة، المدارس النحوية، ص٧٦

(٢) الْكُوْفِيُّوْنَ فِي النَّحْوِ وَالصَّرْفِ وَالْمَنْهَجِ الْوَصْفِيِّ، الحُمُوزُ. عَبْدُ الْفَتَّاحِ، ط١، عمان: دار عمار ص٩١. وتاريخ النحو وأصوله، طلب. عبد الحميد،(د.ت)، القاهرة: مكتبة الشباب، ص ٢٠٦

(٣) المدارس النحوية، الحديثي. خديجة، ص٧٦

(٤) تاريخ النحو، النجدي. علي، ص ٣٢

(٥) نشأة الخلاف في النحو، السقا. مصطفى، القاهرة: مجلة مجمع اللغة العربية،(١٩٥٨)، ١٠/ ٩٩

الْفَرَزْدَقِ، وَمَا دَارَ بَيْنَهُمَا حَوْلَ الأَخْطَاءِ النَّحْوِيَّةِ الَّتِيْ جَاءَتْ فِي شِعْرِهِ خَيْرُ مِثَالٍ وَدَلِيْلٍ عَلَى الْمَدَى الَّذِيْ وَصَلَ إِلَيْهِ الْبَصْرِيُّونَ فِي التَّشَدُّدِ وَالتَّرَدُّدِ فِي الأَخذِ عَنْ الأَعْرَابِ، حَيْثُ إِنَّ ابْنَ أَبِيْ إِسْحَاق خَطَّأَ الْفَرَزْدَقَ، وَلَمْ يَكُنْ جَمِيْعُ الْبَصْرِيِّينَ عَلَى شَاكِلَةِ ابْنِ أَبِي إِسْحَاقَ، فَهَذَا أَبُوْ عَمْرِو بْنِ الْعَلاءِ يَرْضَى قَوْلَ الْفَرَزْدَقِ الَّذِيْ رَفَضَهُ ابْنُ أَبِي إِسْحَاقَ(١).

وَمِنْ مَظَاهِرِ تَشَدُّدِ الْبَصْرِيِّينَ فِي السَّمَاعِ عَنْ الأَعْرَابِ، وَالأَخْذِ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ حَدَّدُوا الْقَبَائِلَ الَّتِيْ أَخَذُوْا عَنْهَا اللُّغَةَ، وَالْتَزَمُوْا بِالْمِعْيَارِيْنِ الْمَكَانِيّ وَالزَّمَانِيّ لِلاحْتِجَاجِ بِاللُّغَةِ.

ثَالِثاً: التَّعَامُلُ بِحَذَرٍ مَعَ الْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ:

لَقَدْ كَانَ مَوْقِفُ الْبَصْرِيِّينَ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ مَوْقِفَ احْتِرَامٍ وَإِجْلالٍ، فَلا أَحَدَ مِنْ نُحَاتِهِمْ تَجَرَّأَ عَلَى الكَلامِ فِيهِ، بَلْ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ فَقَدْ سَارَ نُحَاةُ الْبَصْرَةِ عَلَى نَهْجِ إِمَامِهِمْ سِيْبَوَيْهِ الَّذِيْ كَانَ أَكْثَرَ النُّحَاةِ عِنَايَةً بِالشَّاهِدِ القُرْآنيّ وَإِجْلالَه؛ إِذْ وَضَعَهُ فِي الْمَرْتَبَةِ الأُوْلَى(٢)، وَالْمَوْقِفُ الْحَذَرُ اتَّخَذَهُ الْبَصْرِيُّونَ مِنْ الْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ؛ حَيْثُ أَخَذَ الْبَصْرِيُّونَ بِالْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ غَيْرِ الْمُخَالَفَةِ لِلْقِيَاسِ، وَرَفَضُوْا الاحْتِجَاجَ بِالْقِرَاءَاتِ الشَّاذَّةِ، وَقَدْ كَانَتْ الْقِرَاءَةُ الْمَقْبُوْلَةُ عِنْدَهُمْ تِلْكَ الْقِرَاءَةُ الَّتِيْ وَافَقَتْ قَوَاعِدَهُمْ وَأُصُوْلَهُمْ وَقِيَاسَهُمْ، أَمَّا مَا خَالَفَتْ قِيَاسَهُمْ وَرَأْيَهُمْ فَهِي مَرْفُوْضَةٌ وَشَاذَّةٌ، وَهَذَا مَا ذَكَرَهُ الدُّكْتُوْرُ مَهْدِي الْمَخْزُوْمِيّ بِقَوْلِهِ:" وَلَكِنَّ الْبَصْرِيِّينَ وَقَفُوا مِنْهَا مَوْقِفَهُمْ مِنْ سَائِرِ النُّصُوصِ اللُّغَوِيَّةِ، وَأَخْضَعُوهَا لأُصُوْلِهِمْ وَأَقْيِسَتِهِمْ، فَمَا وَافَقَ أُصُوْلَهُمْ وَلَوْ بِالتَّأْوِيْلِ قَبِلُوهُ، وَمَا أَبَاهَا رَفَضُوْا الاحْتِجَاجَ بِهِ، وَوَصَفُوْهُ بِالشُّذُوْذِ كَمَا رَفَضُوْا الاحْتِجَاجَ بِكَثِيْرٍ مِنَ الرِّوَايَاتِ اللُّغَوِيَّةِ وَعَدُّوهَا شَاذَّةً تُحْفَظُ وَلا يُقَاسُ عَلَيْهَا" (٣).

رَابِعاً : رَفْضُ الاسْتِشْهَادِ بِالْحَدِيْثِ النَّبَوِيّ الشَّرِيفِ

وَقَفَ الْبَصْرِيُّونَ مِنَ الحَدِيْثِ النَّبَوِيّ الشَّرِيفِ مَوْقِفًا رَافِضاً للاحْتِجَاجِ بِهِ عَلَى الْقَوَاعِدِ النَّحْوِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ، وَلَعَلَّ أَبَا حَيَّانَ أَوْضَحَ مَوْقِفَ الْبَصْرِيِّينَ هَذَا بِقَوْلِهِ:" إِنَ الْوَاضِعِيْنَ الأَوَّلِيْنَ لِعِلْمِ النَّحْوِ، كَأَبِي عَمْرِو بْنِ الْعَلاءِ، وَعِيْسَى بْنِ عُمَرَ، وَالْخَلِيْلِ، وَسِيْبَوَيْهِ مِنْ أَئِمَّةِ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكِسَائِيّ وَالْفَرَّاءِ وَهِشَامٍ الْضَّرِيرِ مِنْ أَئِمَّةِ الْكُوْفِيِّيْنَ لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ"(٤)، وَقَدْ كَانَتْ عِلَّةُ الْبَصْرِيِّينَ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ رَفَضُوْا الاحْتِجَاجَ بِالْحَدِيْثِ الْشَّرِيْفِ تَقُوْمُ عَلَى عُنْصُرَيْنِ اثْنَيْنِ: أَوَّلُهُمَا: إِجَازَةُ الرُّوَاةِ لِنَقْلِ الْحَدِيْثِ بِالْمَعْنَى وَلَيْس بِاللَّفْظِ الْمُبَاشِرِ الَّذِيْ نَطَقَ بِهِ الرَّسُوْلُ – عَلَيْهِ السَّلامُ –. وَآخِرُهُمَا: وُقُوْعُ اللَّحْنِ كَثِيْرًا فِي الرُّوَاةِ

---

(١) مراحل تطور الدرس النحوي، الخشران. عبد الله حمد، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، (١٩٩٣م)، ص ٢١٣

(٢) كتاب أسرار العربية لابن الأنباري، مصادره اللغوية والنحوية، سباعنة. حنان مروح، ، رسالة ماجستير غير منشورة، فلسطين، جامعة النجاح الوطنية، (٢٠٠٢)، ص٢٢

(٣) مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، المخزومي. مهدي، بيروت: دار الرائد العربي، (١٩٨٦)، ص ٢٨٤.

(٤) خزانة الأدب، البغدادي. عبد القادر، ط١، طبعة بولاق،ص ٥

الَّذِيْنَ رَوَوْا الْحَدِيْثَ النَّبَوِيَّ الشَّرِيفَ؛ فَالكَثِيْرُ مِنْ رُوَاةِ الْحَدِيْثِ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعَرَبِ[١]، وَهَذَا الْمَنْعُ للاحْتِجَاجِ بِالْحَدِيْثِ الشَّرِيْفِ عَلَى الْقَوَاعِدِ النَّحْوِيَّةِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ نَابِعٌ مِنْ مَذْهَبِهِمْ النَّحْوِيِّ الْمُتَشَدِّدِ فِي كُلِّ مَا يَجِبُ أَنْ تُبْنَى عَلَيْهِ اللُّغَةُ وَالْقَوَاعِدُ النَّحْوِيَّةُ .

أَهَمُّ الْأَفْكَارِ الْبَصْرِيَّةِ عِنْدَ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ

أَوَّلاً: بِنْيَةُ الْكَلِمَةِ

نَقْصِدُ هُنَا بِبِنْيَةِ الْكَلِمَةِ تِلْكَ الأَفْكَارُ وَالأُصُولُ الْبَصْرِيَّةُ الَّتِيْ جَاءَتْ فِي كِتَابَيّ الْمُشْكِلِ وَالْبَيَانِ، وَذَلِكَ حَوْلَ أَصْلِ الْكَلِمَةِ، أَوْ مَصْدَرِهَا، أَوْ اشْتِقَاقِهَا، أَوْ وَزْنِهَا الصَّرْفِيِّ، وَهَلْ هِيَ فِي بَابِ الْمُجَرَّدِ أَمْ الْمَزِيْدِ، وَمَا مُفْرَدُهَا وَجَمْعُهَا؟، وَهَذِهِ الْقَضَايَا بِشَكْلٍ عَامٍّ تَنْطَوِي تَحْتَ بَابِ عِلْمِ الصَّرْفِ، الَّذِيْ يُعْنَى بِالْكَلِمَةِ الْمُفْرَدَةِ وَبِنْيَتِهَا، وَمِنْ أَهَمِّ الْقَضَايَا الْبَصْرِيَّةِ الَّتِيْ اشْتَرَكَ فِي ذِكْرِهَا مَكِّيٌّ وَابْنُ الأَنْبَارِيِّ فِي إِعْرَابِهِمَا لَلقُرآنِ الكَرِيْمِ مُتَعَلِّقَةً بِالْكَلِمَةِ وَبِنْيَتِها الآتِي:

أَصْلُ كَلِمَةِ اسْم

اخْتَلَفَ النُّحَاةُ فِي أَصْلِ كَلِمَةِ اسْم، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾[٢]، وَجَاءَتْ اخْتِلافَاتُهُمْ تِلْكَ فِي إِعْرَابِ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ، فَهَذَا مَكِّيّ يُورِدُ لَنَا رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ – الَّذِيْ هُوَ مَوْضِعُ حَدِيْثِنَا – فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ فِي مُشْكِلِهِ؛ حَيْثُ أَوْرَدَهُ مُخْتَصَراً مُوْجَزاً، فَقَالَ:" وَهُوَ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ مُشْتَقٌّ مِنْ سَمَا يَسْمُو، وَلِذَلِكَ ضُمَّتْ الْسِّينُ فِي أَصْلِهِ فِي (سُمٌ)"[٣].

وَبَعْدَ أَنْ عَرَضَ مَكِّيّ لِغَيْرِ رَأْيٍ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ، وَخَاصَّةً رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكُوْفِيِّيْنَ عَدَّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ أَقْوَىْ فِي التَّصْرِيفِ[٤].

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيّ فَجَاءَ رَأْيُ الْبَصْرِيِّينَ عِنْدَهُ فِي أَصْلِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ أَكْثَرَ اخْتِصَاراً وَإِيْجَازاً مِمَّا ذَكَرَهُ مَكّيّ؛ حَيْثُ قَالَ:" فَذَهَبَ الْبَصْرِيُّونَ إِلَىَ أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ الْسُّمُوِّ وَهُوَ الْعُلُوُّ"[٥]، وَرَأْيُ الْبَصْرِيِّينَ الْسَّابِقُ أَوْرَدَهُ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ دُوْنَ تَعْلِيْلٍ أَوْ مُنَاقَشَةٍ، بَلْ اكْتَفَى بِأَنْ دَعَمَهُ وَعَدَّهُ الرَّأْيَ الصَّائِبَ فِي

---

(١) الاستدلال بالأحاديث النبوية الشريفة على إثبات القواعد النحوية، الدماميني. بدر الدين . والبلقيني. سراج الدين،– مكاتبة بين بدر الدين الدماميني وسراج الدين البلقيني، تحقيق د . رياض بن حسن الخوام، ط ١، لبنان: بيروت،(١٩٩٨م)، ص ٧ .

(٢) الفاتحة ١ : ١

(٣) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، تحقيق حاتم الضامن، ط ٣ ، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠٣)، ١ : ١٠٤

(٤) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ، ١ / ١٠٤

(٥) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، دراسة وتحقيق جودة مبروك مُحَمَّد، ط ١، القاهرة: مكتبة الآداب، (٢٠٠٧)، ١ : ٤٤

أَصْلِ هَـذِهِ الْكَلِمَـةِ، وَأَحَـالَ الْقَـارِئَ إِلَىَ كِتَابِـهِ الإِنْصَـافِ لِمُنَاقَشَـةِ الْقَضِيَّـةِ بِالْتَفْصِيْلِ؛ حَيْثُ الْعِلَلُ وَالْشَّوَاهِدُ وَالأَمْثِلَةُ(١).

أَصْلُ أسماءِ الإِشَارَةِ (ذَلِكَ، تِلْكَ)

جَـاءَ رَأْيُ الْبَصْـرِيِّينَ عِنْـدَ مَكِّـيٍّ وَابْـنِ الأَنْبَـارِيِّ فِي اسْـمِ الإِشَـارَةِ ذَلِـكَ حِـيْنَ نَاقَشَـا إِعْـرَابَ قَوْلِـهِ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾ (٢)، حَيْثُ يَرَى الْبَصْرِيُّونَ –كَمَا جَاءَ عِنْدَ مَكِّيٍّ– " أَنَّ ذَا بِكَمَالِهِ هُوَ الاسْمُ، وَجَمْعُهُ أُوْلاءُ، وَاللامُ لامُ الْتَّأْكِيدِ دَخَلَتْ لَتَدُلَّ عَلَى بُعْدِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ"(٣).

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيّ فَقَدْ ذَكَرَ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ بِشَكْلٍ أَكْثَرَ اخْتِصَاراً مِمَّا جَاءَ عِنْدَ مَكِّيٍّ فَقَالَ:" ذَا اسْمُ إِشَارَةٍ مَبْنِيٌّ لِشَبَهِ الْحَرْفِ، وَلِتَضَمُّنِهِ مَعْنَى الْحَرْفِ، وَهُوَ بِكَمَالِهِ الاسْمُ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ"(٤).

وَقَـدْ جَـاءَ رَأْيُ الْبَصْـرِيِّينَ عِنْـدَ مَكِّـيٍّ وَابْـنِ الأَنْبَـارِيِّ دُوْنُ تَعْلِيْـقٍ أَوْ رَدٍّ أَوْ تَوْجِيْـهٍ أَوْ تَـدْعِيمٍ، بَـلْ ذَكَرَاهُ كَمَا هُوَ.

وَمِثْلُ اسْمِ الإِشَارَةِ ذَلِكَ اسْمُ الإِشَارَةِ (تِلْكَ) الْوَارِدُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىْ: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾(٥) حَيْثُ ذَكَرَ مَكِّيٌّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِيهَا وَأَنَّهُ يُشْبِهُ رَأْيَهُمْ فِي ذَلِكَ.(٦)

أَمَّـا ابْـنُ الأَنْبَـارِيّ فَقَـدْ جَـاءَ رَأْيُ الْبَصْـرِيِّينَ فِي (تِلْـكَ) أَكْثَـرَ تَفْصِـيلاً وَتَوْضِـيْحًا مِمَّـا جَـاءَ عِنْـدَ مَكِّـيٍّ، فَقَـالَ:" تِلْـكَ أَصْـلُهَا (تِيْ)، وَهِـيَ اسْـمُ إِشَـارَةٍ وَالْـلامُ زِيْـدَتْ لِتَـدُلَّ عَلَـى بُعْـدِ الْمُشَـارِ إِلَيْـهِ، وَحُذِفَتِ الْيَاءُ لالْتِقَاءِ الْسَّاكِنَيْنِ وَهُمَا الْيَاءُ وَالْلامُ، وَالْكَافِ لِلْخِطَابِ، وَلا مَوْضِعَ لَهَا مِنَ الإِعْرَابِ، هَـذَا مَـذْهَبِ الْبَصْـرِيِّينَ"(٧) وَقَـدْ أَيَّـدَ ابْـنُ الأَنْبَـارِيّ رَأْيَ الْبَصْـرِيِّينَ فِي هَـذِهِ الْمَسْـأَلَةِ وَعَـدَّهُ الْصَّـوَابَ، وَذَلِـكَ حِـيْنَ حَكَـمَ عَلَـى رَأْيِ خُصُـوْمِهِمْ (الْكُـوْفِيِّيْنَ) بِالْفَسَـادِ، وَمِـنْ ثَمَّ أَحَـالَ الْقَـارِئَ إِلَىَ كِتَابِـهِ الإِنْصَافِ؛ لِمَزِيدٍ مِنَ الْتَّعْلِيلِ وَالْتَّفْصِيْلِ حَوْلَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ وَأَصْلِهَا.(٨)

وَزْنُ كَلِمَةِ الْتَّوْرَاةِ

ذَهَبَ الْبَصْرِيُّونَ إِلَىَ أَنَّ وَزْنَ كَلِمَةِ الْتَّوْرَاةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىْ: ﴿وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾(٩) هُوَ (فَوْعَلَة) وَأَصْلُهَا (ووريَة) مُشْتَقَّةٌ مِنْ وَرِيَ الْزِنْدِ، فَالتَّاءُ بَدَلاً مِنَ الْوَاوِ، وَمِنْ وَرِيَ الزَّنْد قَوْلُهُ: تُوْرُوْنَ.

---

(١) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ابن الأنباري. أبو البركات، تحقيق جودة مبروك محمد مبروك، راجعه د. رمضان عبد التواب، ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، (٢٠٠٢)، ص٤.

(٢) البقرة ٢ : ٢

(٣) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ١ : ١١٢

(٤) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ١ : ٥٦

(٥) البقرة ٢ : ٢٥٢

(٦) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١ : ١٧٤

(٧) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ١ : ١٥٧

(٨) الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ابن الأنباري. أبو البركات، ص ٥٣٥

(٩) آل عمران ٣ : ٣

وَقَوْلُهُ: ﴿فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا﴾[1]، وَقُلِبَتْ الْيَاءُ أَلْفاً لِتَحَرُّكِهَا وَانْفِتَاحِ مَا قَبْلَهَا"[2].وَقَدْ جَاءَ الرَّأْيُ السَّابِقُ لِلْبَصْرِيِّينَ عِنْدَ مَكِّيٍ سَابِقاً لِرَأْيِ الْكُوْفِيِّيْنَ الَّذِيْ رَفَضَهُ مَكِّيٌ وَتَبَنَّى رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ بِقَوْلِهِ عَنْ رَأَيِّ الْكُوْفِيِّيْنَ فِي أَنَّ وَزْنَهَا " تَفْعِلَةٌ " :" إِنَّهُ قَلِيْلٌ فِي الْكَلامِ وَ"فَوْعَلَة " – رَأْيُ الْبَصْرِيِّينَ –كَثِيْرٌ فِي الْكَلامِ، فَحَمْلُهُ عَلَى الأَكْثَرِ أَوْلَى، وَأَيْضاً فَإِنَّ التَّاءَ لَمْ تَكْثُرْ زِيَادَتُهَا فِي أَوَّلِ الْكَلامِ كَمَا كَثُرَتْ زِيَادَةُ الْوَاوِ ثَانِيَةً"[3].

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيِّ فَقَدْ عَدَّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ الَّذِيْ يَقُوْلُ:" إِنَّ وَزْنَ التَّوْرَاةِ " فَوْعَلَة " مِنْ وَرِيَ الزِّنْدِ يَرَى، وَأَصْلُهُ "وَوْرَيَة" فَأُبْدِلَتِ الْوَاوُ الأُوْلَى تَاءً، وَقُلِبْتْ الْيَاءُ أَلْفاً لِتَحَرُّكِهَا وَانْفِتَاحِ مَا قَبْلَهَا"[4] عَدَّهُ هُوَ الأَصْوَبُ وَالأَوْجَهُ مِنْ رَأْيِ الْكُوْفِيِّيْنَ فِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ، وَقَدَّمَ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ تَعْلِيْلَيْنِ لاعْتِبَارِهِ الْوَجْهَ الْبَصْرِيَّ أَوْجَهَ، وَهُمَا مُطَابِقَانِ لِتَعْلِيْلِ مَكِّيِّ السَّابِقِ؛ حَيْثُ إِنَّ (فَوْعَلَة) أَكْثَرُ مِنْ " تَفْعِلَة " فَحَمْلُهُ عَلَى الأَكْثَرِ أَوْلَى مِنَ الأَقَلِّ، وَأَنَّ زِيَادَةَ الْوَاوِ ثَانِيَةً فِي الأَسْمَاءِ أَكْثَرُ مِنْ زِيَادَةِ التَّاءِ أَوَّلاً، فَكَانَ حَمْلُهُ عَلَى الأَكْثَرِ أَوْلَى.[5]

ثَانِياً: تَحْدِيْدُ الْحَالَةِ الإِعْرَابِيَّةِ، وَالْعَامِلُ فِيهَا:

يُقْصَدُ بِالْحَالَةِ الإِعْرَابِيَّةِ هُنَا مَا يَدُوْرُ حَوْلَ الْكَلِمَةِ وَإِعْرَابِهَا، وَهَلْ هِيَ مَبْنِيَّةٌ أَمْ مُعْرَبَةٌ؟ وَمَا هِيَ وُجُوْهُ الإِعْرَابِ الَّتِي قِيْلَتْ فِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ؟ أَضِفْ إِلَى ذَلِكَ مَوْقِعَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ فِي الإِعْرَابِ، وَالْعَامِلَ فِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ أَوْ فِي مَوْقِعِهَا الإِعْرَابِيِّ، وَمِمَّا يَنْدَرِجُ تَحْتَ هَذَا الْعُنْوَانِ، مِنْ آرَاءِ الْبَصْرِيينَ واشْتَرَكَ مَكِّيٌّ وَابْنُ الأَنْبَارِيِّ فِي ذِكْرِهَا الآتِي:

مَوْضِعُ الْجَارِّ وَالْمَجْرُوْرِ فِي" بِسْمِ اللَّهِ"

تَكَادُ تَكُوْنُ عِبَارَاتُ مَكِّيِّ الأَنْدَلُسِيِّ مُطَابَقَةً تَمَامَا لِكَلِمَاتِ ابْنِ الأَنْبَارِيِّ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ؛ فَقَدْ عَرَضَ مَكِّيِّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِي مَوْضِعِ الْجَارِّ وَالْمَجْرُوْرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾(٦) فَالْبَصْرِيُّونَ يَرَوْنَ أَنَّ مَوْضِعَهَا رَفْعٌ عَلَى إِضْمَارِ مُبْتَدَأٍ تَقْدِيْرُهُ: ابْتِدَائِي بِاسْمِ اللَّهِ، فَالْبَاءُ فَالْبَاءُ عَلَى هَذَا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْخَبَرِ الَّذِيْ قَامَتِ الْبَاءُ مَقَامَهُ، تَقْدِيْرُهُ: ابْتِدَائِي ثَابِتٌ أَوْ مُسْتَقِرٌّ بِاسْمِ اللَّهِ أَوْ نَحْوَهُ. وَلا يَحْسُنُ تَعَلّقُ الْبَاءِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِيْ هُوَ مُضْمَرٌ لأَنَّهُ يَكُوْنُ دَاخِلاً فِي صِلَتِهِ فَيَبْقَى الابْتِدَاءُ

---

(١) العاديات ١٠٠ : ٢

(٢) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١: ١٨٧

(٣) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١ : ١٨٧

(٤) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ١ : ١٧٧

(٥) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ١ : ١٧٨

(٦) الفاتحة ١ : ١

بِغَيْرِ خَبَرٍ"[١] وَرَأْيُ الْبَصْرِيِّينَ هَذَا جَاءَ عِنْدَ ابْنِ الأَنْبَارِيِّ فِي بَيَانِهِ بِنَفْسِ الصِّيْغَةِ، بَلْ حَتَّى بِعِبَارَاتٍ مُشَابِهٍ لِتِلْكَ الَّتِيْ جَاءَ بِهَا مَكِّيّ، فَقَالَ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ:" وَاخْتَلَفَ النَّحْوِيُّوْنَ فِي مَوْضِعِ الْجَارِ وَالْمَجْرُوْرِ عَلَى وَجْهَيْنِ: فَذَهَبَ الْبَصْرِيُّونَ إِلَى أَنَّهُ فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ لأَنَّهُ خَبَرٌ لِمُبْتَدَأٍ مَحْذُوْفٍ وَتَقْدِيْرُهُ: ابْتِدَائِي بِاسْمِ اللَّهِ، أَيْ كَائِنٌ بِاسْمِ اللَّهِ، وَلا يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ مُتَعَلِّقًا بِالْمَصْدَرِ لِئَلا يَبْقَى الْمُبْتَدَأُ بِلا خَبَرٍ".[٢] وَقَدْ جَاءَ رَأْيُ الْبَصْرِيِّينَ عِنْدَ مَكِّيٍّ وَعِنْدَ ابْنِ الأَنْبَارِيِّ مُجَرَّداً مِنَ التَّعْلِيْقِ أَوْ التَّرْجِيْحِ أَوْ الرَّفْضِ.

بناءُ فِعَلِ الأَمْرِ

عَرَضَ مَكِّيّ فِي مُشْكِلِهِ إِلَى رَأْيِ الْبَصْرِيِّينَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اهدِنَـا الصِّرَاطَ المُستَقِيم﴾(٣) حَيْثُ يَرَى الْبَصْرِيُّونَ أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ (ت) مَبْنِيٌّ، وَأَنَّ الْيَاءَ حُذِفَتْ عِنْدَهُمْ لِلْبِنَاءِ، فَقَالَ مَكِّيّ نَاقِلاً رَأْيَهُمْ هَذَا:" (اهْدِنَا) طَلَبٌ وَسُؤَالٌ مَجْرَاهُ فِي الإِعْرَابِ مَجْرَى الأَمْرِ لَكِنَّهُ مَبْنِيٌّ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ، حَذْفُ الْيَاءِ مِنْهُ بِنَاءً "[٤].

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيِّ فَقَدْ ذَكَرَ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ الْسَّابِقِ بِطَرِيْقَةٍ مُشَابِهَةٍ لِمَا قَالَهُ مَكِّيّ، فَقَالَ:" اهْدِنَا سُؤَالٌ وَطَلَبٌ، وَحُكْمُهُ حُكْمُ الأَمْرِ، مَبْنِيٌّ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ، وَأَصْلُهُ (اهْدِيْنَا)، فَحُذِفَتْ الْيَاءُ لِلْبِنَاءِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ"[٥].

وَجَاءَتْ آرَاءُ الْبَصْرِيِّينَ الْسَّابِقَةُ عِنْدَ كُلٍّ مِنْ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ مُوْجَزَةً مُخْتَصَرَةً، وَلَكِنَّ ابْنَ الأَنْبَارِيِّ عَرَضَ الْتَّفْصِيْلَ فِي كِتَابِ الإِنْصَافِ كَمَا قَالَ هُوَ بَعْدَ ذَلِكَ:" وَقَدْ بَيَّنَّا الْخِلافَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مُسْتَوْفَىً فِي كِتَابِ الإِنْصَافِ".[٦]

نَصْبُ كَلِمَةِ (شَيْئاً)

مَذْهَبُ الْبَصْرِيِّينَ فِي عَمَلِ الاسْمِ، أَنَّهُ لا يَعْمَلُ إِلا إِذَا كَانَ مَصْدَراً أَوْ فِي شِعْرٍ، وَهَذَا الرَّأْيُ لَهُمْ جَاءَ عِنْدَ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ فِي إِعْرَابِهِمَا لِقَوْلِهِ تَعَالَىْ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ شَيْئًا وَلاَ يَسْتَطِيعُون﴾(٧)، فَقَدْ ذَكَرَ مَكِّيّ رَفْضَ الْبَصْرِيِّينَ لِرَأْيِ الْكُوْفِيِّيْنَ الَّذِيْنَ نَصَبُوا كَلِمَةَ شَيْئاً بِرِزْقٍ عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّهَا مَصْدَرٌ، وَلَكِنَّ الْبَصْرِيِّينَ رَفَضُوْا ذَلِكَ وَعَدُّوهُ خَطَأً؛

---

(١) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١: ١٠٤
(٢) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ ، ١: ٤٤
(٣) الفاتحة ١ : ٦
(٤) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١ : ١٠٩
(٥) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ١ : ٥٠
(٦) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ابن الأنباري. أبو البركات، ص ٤١٤
(٧) النحل ١٦ : ٧٣

لأَنَّ رِزْقَ اسْمٌ وَلَيْسَ بِمَصْدَرٍ فَلا يَعْمَلُ إلا فِي شِعْرٍ "[١]. وَذَهَبَ مَكِّيٌّ فِي إِعْرَابِ شَيْئاً أَنَّهَا مَنْصُوْبَةٌ عَلَى الْبَدَلِ مِنْ رِزْقٍ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يُنَاقِشْ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ، وَلَمْ يَذْكُرْ مَا هُوَ إِعْرَابُ رِزْقٍ عِنْدَهُمْ، بَلْ اكْتَفَى بِذِكْرِ رَأْيِهِمْ الرَّافِضِ لِرَأْيِ الْكُوْفِيِّيْنَ.

وَإِذَا انْتَقَلْنَا إِلَى الآيَةِ نَفْسِهَا عِنْدَ ابْنِ الأَنْبَارِيِّ نَجْدُ أَنَّهُ أَخَذَ بِإِعْرَابِ مَكّيّ للآيَةِ، وَهُوَ أَنَّ شَيْئاً مَنْصُوْبٌ عَلَى الْبَدَلِ مِنْ رِزْقٍ، وَقَدْ ذَكَرَ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِي أَنَّ (رِزْقاً) لَيْسَ مَصْدَراً، بَلْ اسْماً، ذَاكِراً الْمَصْدَرَ مِنْ رِزْقٍ وَهُوَ رَزْقُ بِفَتْحِ الرَّاءِ، وَقَدْ رَجَّحَ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ الرَّأْيَ بِأَنَّهَا بَدَلٌ مِنْ وَجْهَيْنِ ذَكَرَهُمَا مَعَ الشَّوَاهِدِ وَالأَدِلَّةِ.[٢]

مَوْضِعُ (أَرْدَاكُمْ) مِنْ الإِعْرَابِ

رَفَضَ الْبَصْرِيُّونَ اعْتِبَارَ (أَرْدَاكُمْ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَىْ: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٣] حَالاً؛ لأَنَّ الْحَالَ لا يَكُوْنُ مَاضِياً، وَأَرْدَاكُمْ مَاضٍ، وَقَدْ جَاءَ هَذَا الرَّأْيُ لِلْبَصْرِيِّينَ عِنْدَ كُلٍّ مَنْ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ؛ فَهَذَا مَكّيّ يُوْرِدُ الرَّأْيَ لِلْبَصْرِيِّينَ بَعْدَ ذِكْرِهِ لِرَأْيِ الْفَرَّاءِ الَّذِيْ جَعَلَهَا حَالاً، فَقَالَ:" وَقَالَ الْفَرَّاءُ: أَرْدَاكُمْ حَالٌ، وَالْمَاضِي لا يَحْسُنُ أَنْ يَكُوْنَ حَالاً عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ إلا عَلَى إِضْمَارِ قَدْ"[٤].

وَالأَمْرُ نَفْسُهُ جَاءَ عِنْدَ ابْنِ الأَنْبَارِيِّ حَيْثُ نَسَبَ ابْنُ الأَنْبَارِيِّ رَأْيَ الْفَرَّاءِ الَّذِيْ ذَكَرَهُ مَكّيّ إِلَى بَعْضِ الْكُوْفِيِّيْنَ، فَقَالَ: "وَزَعَمَ بَعْضُ الْكُوْفِيِّيْنَ أَنَّهُ فِي مَوْضِعِ نَصْبٍ عَلَى الْحَالِ، وَهُوَ غَلَطٌ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ؛ لأَنَّ الْفِعْلَ الْمَاضِي لا يُكَونُ حَالاً إلا بِتَقْدِيْرِ (قَدْ) [٥]. وَمَكّيّ وَابْنُ الأَنْبَارِيِّ لَمْ يُوْجِهَا رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ، بَلْ اكْتَفَيَا بِذِكْرِهِ دُوْنَ تَضْعِيْفِهِ أَوْ تَقْوِيَتِهِ.

إِعْرَابُ كَلِمَةِ خَالِدَيْنِ

أَجَازَ الْبَصْرِيُّونَ فِي كَلِمَةِ (خَالِدَيْنِ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَىْ: ﴿فَكَانَ عَاقِبَتَهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدَيْنِ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾[٦]. الرَّفْعَ وَالنَّصْبَ، وَقَدْ ذَكَرَ مَكّيّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ هَذَا بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ رَأْيَ الْفَرَّاءِ الَّذِيْ لا يُجِيْزُ فِيهَا إلا النَّصْبَ عَلَى الْحَالِ، حَيْثُ قَالَ: "وَلا يَجُوْزُ عِنْدَ الْفَرَّاءِ إلا نَصبُ

---

(١) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١: ٤٥٦

(٢) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ : ٤٥٠

(٣) فصلت ٤١ : ٢٣

(٤) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ٢: ١٨٧

(٥) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ : ٦٥٢

(٦) الحشر ٥٩ : ١٧

خَالِدَيْنِ عَلَى الْحَالِ؛ لأَنَّكَ لَوْ رَفَعْتَ خَالِدَيْنِ عَلَى خَبَرِ أَنَّ كَانَ حَقُّ (فِي النَّارِ) أَنْ يَكُوْنَ مُؤَخَّراً فَيُقَدَّمَ الْمُضْمَرُ عَلَى الْمُظْهَرِ؛ لأَنَّهُ يَصِيْرُ التَّقْدِيْرُ عِنْدَهُ: فَكَانَ عَاقِبَتَهُمَا أَنَّهُمَا خَالِدَانِ فِيهَا فِي النَّارِ، وَهَذَا جَائِزٌ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ إِذَا كَانَ الْمُضْمَرُ فِي اللَّفْظِ بَعْدَ الْمُظْهَرِ. وَإِنْ كَانَتْ رُتْبَةُ الْمَظْهَرِ التَّأْخِيرَ إِنَّمَا يُنْظَرُ إِلَى اللَّفْظِ عِنْدَهُمْ وَكُلُّهُمْ أَجَازَ ضَرَّ زَيْداً طَعَامُهُ لِتَأْخِيْرِ الضَّمِيْرِ فِي اللَّفْظِ وَإِنْ كَانَتْ رُتْبَتُهُ التَّقَدِيْمَ لأَنَّهُ فَاعِلٌ"[١].

وَابْنُ الأَنْبَارِيِّ ذَكَرَ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ بِاخْتِصَارٍ شَدِيْدٍ عَمَّا ذَكَرَهُ مَكِّيّ، حَيْثُ إِنَّهُ لَمْ يَذْكُرِ التَّعْلِيلاتِ الَّتِيْ سَاقَهَا مَكِّيّ لِرَأْيِ الْبَصْرِيِّينَ، فَهُوَ يَقُوْلُ:" وَلَا خِلافَ فِي جَوَازِ الرَّفْعِ وَالنَّصْبِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ بَلْ يَجُوْزُ الرَّفْعُ كَمَا يَجُوْزُ النَّصْبُ "[٢].

خَبَرُ إِنّ

قَدْ لا يَجِدُ الْقَارِئُ لِكِتَابِي مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ فَرْقَا حَتَّى فِي الْكَلِمَاتِ وَالْحُرُوْفِ فِي مُنَاقَشَةِ رَأْيِ الْبَصْرِيِّينَ فِي خَبَرِ إِنَّ الْوَارِدَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيد﴾[٣] حَيْثُ اتَّفَقَ الاثْنَانِ عَلَى إِجَازَةِ الْبَصْرِيِّينَ أَنْ تَكُونَ جُمْلَةُ " إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ " هِيَ الْخَبَرُ قِيَاساً عَلَى إِجَازَتِهِمْ إِنَّ زَيْدًا وَإِنَّهُ مُنْطَلِقٌ ، كَمَا يَجُوْزُ إِنَّ زَيْدًا هُوَ مُنطَلِقٌ، حَيْثُ قَالَ مَكِّيّ: خَبَرُ إِنَّ قَوْلُهُ " إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ " وَأَجَازَ الْبَصْرِيُّونَ : إِنَّ زَيْداً مُنْطَلِقٌ، كَمَا يَجُوْزُ إِنَّ زَيْداً هُوَ مُنْطَلِقٌ"[٤].

وَبِالْكَلِمَاتِ نَفْسِهَا ذَكَرَ ابْنُ الأَنْبَارِيّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِي هَذِهِ الآيَةِ، وَخَبَرِ إِنَّ فِيهَا غَيْرَ أَنَّهُ وَضَّحَ قَبْلَ ذِكْرِ رَأْيِ الْبَصْرِيِّينَ وَجْهاً آخَرَ لِخَبَرِ إِنَّ، وَهُوَ أَنْ يَكُوْنَ الْخَبَرُ مَحْذُوفاً ثُمَّ ذَكَرَ الْخَبَرَ – حَسَبَ الْوَجْهِ الثَّانِي – بِأَنَّهُ (إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ). وَسَاقَ عَلَى ذَلِكَ شَطْرًا مِنَ الشِّعْرِ لِجَرِيرٍ مُشَابِهاً، وَقَالَ بَعْدَهُ: وَأَجَازَ الْبَصْرِيُّونَ: إِنَّ زَيْداً إِنَّهُ مُنطَلِقٌ، كَمَا يَجُوْزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ زَيْداً هُوَ مُنْطَلِقٌ"[٥].

إِقَامَةُ الْحَرْفِ بَدَلاً مِنْ الاسْمِ

يَرَى الْبَصْرِيُّونَ أَنَّ الْحَرْفَ لا يَكُوْنُ عِوَضاً عَنْ الاسْمِ، وَقَدْ عَرَضَ مَكِّيٌّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ هَذَا حِيْنَ أَعْرَبَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الأَبْوَاب﴾[٦]، حَيْثُ وَضَّحَ فِي الْبِدَايَةِ إِعْرَابَ

(١) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبِ ، ٢: ٢٦٤

(٢) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ : ٧١٩

(٣) الحج ٢٢ : ١٧

(٤) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبِ ، ٢: ٤٣

(٥) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ : ٥١٨

(٦) ص ٣٨ : ٥٠

الْبَصْرِيِّينَ لكَلِمَةِ (مُفَتَّحَةً)، وَأَنَّهَا نُصِبَتْ عَلَى النَّعْتِ لِجَنَّاتٍ، وَالتَّقْدِيْرُ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ مُفَتَّحَةً لَهُمْ الأَبْوَابُ مِنْهَا، ثُمَّ عَرَضَ رَأيَ الْكُوفِيِّينَ مُمَثَّلِيْنَ بِالْفَرَاءِ؛ حَيْثُ أَنَّهُمْ يُجِيْزُوْنَ أَنْ تَكُوْنَ الأَلْفُ وَاللامُ بَدَلاً مِنْ الْمُضْمَرِ الْمَحْذُوفِ، وَهَذَا الرَّأْيُ رَفَضَهُ الْبَصْرِيُّونَ كَمَا قَالَ مَكِّيّ:" وَهَذَا لا يَجُوْزُ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ لأَنَّ الْحَرْفَ لا يَكُوْنُ عِوَضاً مِنْ الاسْمِ"(١).

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيّ فَقَدْ كَانَ أَكْثَرَ اخْتِصَاراً حِيْنَ عَرَضَ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ، وَبَيَّنَ رَفْضَ الْبَصْرِيِّينَ لِمَذْهَبِ الْكُوْفِيِّيْنَ فِي أَنَّ الأَلِفَ وَاللامَ تَقُوْمُ مَقَامَ الاسْمِ، فَقَالَ:" وَذَهَبَ الْكُوْفِيُّوْنَ إِلَىَ أَنَّ التَّقْدِيْرَ فِيهِ: مُفَتَّحَةً لَهُمْ أَبْوَابُهَا، فَأَقَامُوْا الأَلِفَ وَالْلامَ مَقَامَ الْضَّمِيْرِ، وَهَذَا لا يَجُوْزُ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ؛ لأَنَّ الْحَرْفَ لَا يَكُوْنُ بَدَلا مِنَ الاسْمِ"(٢).

وَقَدْ جَاءَتْ آرَاءُ الْبَصْرِيِّينَ عِنْدَ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ دُوْنَ أَيَّةِ تَعْلِيْقَاتٍ، أَوْ تَرْجِيْحَاتٍ أَوْ رَفْضٍ.

بَابُ الْتَّنَازُعِ

مَذْهَبُ الْبَصْرِيِّينَ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ إِعْمَالُ الْعَامِلِ (الْفِعْلِ أَوْ مَا يَقُوْمُ مَقَامَهُ) الْثَّانِيَ وَلَيْسَ الأَوَّلِ؛ لأَنَّهُ هُوَ الأَقْرَبُ، وَهَذَا الرَّأْيُ الَّذِيْ يَتَبَنَّاهُ الْبَصْرِيُّونَ وَرَدَ فِي إِعْرَابِ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ. مِنْهَا مَثَلاً قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ**﴾ (٣)، حَيْثُ عَرَضَ مَكّيّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِي هَذِهِ الآيَةِ الَّذِيْ جَاءَ عِنْدَهُ عَلَى نَقِيضَيْنِ؛ الأَوَّلِ: أَجَازَ أَنْ تَكُوْنَ (فِرْعَوْنُ) اسْمَ كَانَ، حَيْثُ قَالَ:" وَأَجَازَ بَعْضُ الْبَصْرِيِّينَ أَنْ يَكُوْنَ (فِرْعَوْنُ) اسْمَ كَانَ يُرَادُ بِهِ التَّقْدِيْمُ، وَ(يَصْنَعُ) الْخَبَرُ "(٤)، ثُمَّ عَلَّقَ عَلَى هَذَا الرَّأْيِ بِأَنَّهُ بَعِيْدٌ بِقَوْلِهِ:" وَهُوَ بَعِيْدٌ"(٥). والآخَرُ رَأْيٌ رَأْيٌ لِأَكْثَرِ الْبَصْرِيِّينَ وَيَنَصُ عَلَى إِعْمَالِ الثَّانِيَ بِقَوْلِهِ:" وَكَذَلِكَ قَالَ فِي قَوْلِهِ: ﴿**وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا**﴾(٦) إِنَّ سَفِيهُنَا اسْمُ كَانَ، وَأَكْثَرُ الْبَصْرِيِّينَ لا يُجِيْزُهُ لِأَنَّ الْفِعْلَ الثَّانِي أَوْلَى بِرَفْعِ الْاسْمِ الَّذِيْ بَعْدَهُ مِنْ الْفِعْلِ الأَوَّلِ "(٧).

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيّ فَقَدْ جَاءَ الأَمْرُ عِنْدَهُ أَكْثَرَ وُضُوْحاً وَاخْتِصَاراً، فَقَالَ عَنْ هَذِهِ الْآيَةَ ذَاكِراً رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ بِقَوْلِهِ : وَقَدْ أَجَازَ بَعْضُ النَّحْوِيِّيْنَ أنْ يّكُونَ (فِرْعَوْنُ) اسْمَ كَانَ وَ(يَصْنَعُ) خَبَرُ (كَانَ)

---

(١) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ٢: ١٧٢- ١٧٣

(٢) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ : ٦٣٤

(٣) الأعراف ٧ : ١٣٧

(٤) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١: ٣٣٦

(٥) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١: ٣٣٦

(٦) الجن ٧٢ : ٤

(٧) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١: ٣٣٦-٣٣٧

مُقَدَّمٌ عَلَى اسْمِهَا وَفِيهِ بُعْدٌ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ ، لأنَّ إِعْمَالَ الْفِعْلِ الثَّانِي أَوْلَى مِنَ الْأَوَّلِ "[١]. وَلَمْ يُعْطِ ابْنُ الأَنْبَارِيّ رَأْيَهُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ لَعَلَّهُ اكْتَفَى بِمَا ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ الإِنْصَافِ[٢].

وَمَوْضُوعُ التَّنَازُعِ هَذَا ذَكَرَهُ ابْنُ الأَنْبَارِيّ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، حِيْنَ تَحَدَّثَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[٣]، حَيْثُ عَرَضَ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِي إِعْمَالِ الثَّانِي، بِقَوْلِهِ :" شَيْئاً مَنْصُوبٌ بِعِلْمٍ عَلَى مَذْهَبِ الْبَصْرِيِّينَ عَلَى إِعْمَالِ الثَّانِي لأَنَّهُ أَقْرَبُ"[٤]. وَقَدْ اتَّبَعَ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ بِرَأْيِ الْكُوْفِيِّيْنَ ثُمَّ أَحَالَ إِلَى كِتَابِهِ الإِنْصَافِ حَيْثُ الْمَسْأَلَةُ مَبْسُوْطَةٌ بِإِسْهَابٍ[٥].

ثَالِثاً: تَحْدِيْدُ مَعْنَى الأَدَاةِ، وَعَمِلُهَا:

تَدُوْرُ هَذِهِ الْقَضَايَا حَوْلَ الأَدَوَاتِ النَّحْوِيَّةِ، وَمَا تَحْمِلُهُ مِنْ مَعَانٍ تِبَعاً لِمَوْقِعِهَا فِي الْجُمْلَةِ، وَطَرِيْقَةِ اسْتِخْدَامِهَا، وَمَا الدَّوْرُ الَّتِيْ تَقُوْمُ بِهِ هَذِهِ الأَدَوَاتُ فِي مَوْقِعِهَا. وَمِمَّا يُمْكِنُ أَنْ نَضَعُهُ تَحْتَ هَذَا الْقِسْمِ، مِمَّا اشْتَرَكَ مَكِّيٌّ وَابْنُ الأَنْبَارِيّ فِي ذِكْرِهِ لِآرَاءِ الْبَصْرِيِّيْنَ الآتِي:

نَوْعُ (لاَ)

يَرَى الْبَصْرِيُّونَ أَنَّ (لا) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾[٦] هِيَ زَائِدَةٌ لِلتَّوْكِيدِ فَقَط، وَجَاءَ رَأْيُهُمْ هَذَا عِنْدَ كُلٍّ مِنْ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيّ بِشَكْلٍ مُوْجَزٍ، وَبِعِبَارَاتٍ مُتَقَارِبَةٍ إِلَى حَدٍّ كَبِيْرٍ وَمَن دُوْنِ أَنْ يُرَجِّحَ أَحَدُهُمَا الرَّأْيَ أَوْ يَرُدَّهُ، فَهَذَا مَكِّيّ يَقُوْلُ عَارِضاً رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ:" قَوْلُهُ: " وَلا الضَّالِّيْنَ" لا زَائِدَةٌ لِلتَّوْكِيدِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ"[٧].

وَإِذَا انْتَقَلْنَا إِلَى ابْنِ الأَنْبَارِيّ فِي بَيَانِهِ فَسَنَرَى الأَمْرَ نَفْسَهُ، وَسَنَلحظُ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِي (لا) وَاضِحًا بِقَوْلِهِ:" لا زَائِدَةٌ لِلتَّوْكِيدِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ"[٨].

القَوْلُ فِي (إِنْ) المُخَففَة

يَرَى الْبَصْرِيُّونَ أَنَّ (إِنْ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾[٩] هِيَ مُخَفَّفَةٌ مِنْ (إِنَّ) وَهَذَا الرَّأْيُ لِلْبَصْرِيِّينَ جَاءَ عِنْدَ مَكِّيٍّ وَابْنِ

---

(١) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ١ : ٣٣٨
(٢) يُنْظُر: الإِنْصَافُ فِي مَسَائِلِ الْخِلافِ بَيْنَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكُوفِيِّيْنَ، ابن الأَنْبَارِيّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ص ٧٩
(٣) النحل ١٦ : ٧٠
(٤) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ : ٤٥٠
(٥) يُنْظُر: الإِنْصَافُ فِي مَسَائِلِ الْخِلافِ بَيْنَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكُوفِيِّيْنَ، ابن الأَنْبَارِيّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ص ٧٩
(٦) الْقُرْآنُ، الفاتحة ١ : ٧
(٧) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١ : ١١١
(٨) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ١ : ٥٣
(٩) الأنعام ٦ : ١٥٦

الأَنْبَارِيِّ فِي أَكْثَرَ مِنْ مَوْضِعٍ فِي كِتَابَيْهِمَا، فَيَقُوْلُ مَكِّيّ فِي هَذِهِ الآيَةِ:" قَوْلُهُ: "وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِيْنَ" أَنْ مُخَفَّفَةٌ مِنَ الثَّقِيْلَةِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ وَاسْمُهَا مُضْمَرٌ مَعَهَا تَقْدِيْرُهُ:" إِنَّا كُنَّا"[١].

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيِّ فَقَدْ ذَكَرَ هَذَا الرَّأْيَ لِلْبَصْرِيِّينَ بِالْطَرِيْقَةِ نَفْسِهَا الَّتِيْ ذَكَرَهَا مَكِّيّ، فَقَالَ:" وَإِنْ كُنَّا " (إِنْ) مُخَفَّفَةٌ مِنَ الثَّقِيْلَةِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ وَتَقْدِيْرُهُ (إِنَّا كُنَّا) "[٢] وَقَدْ ذَكَرَ كُلٌّ مِنْ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ دُوْنَ تَعْلِيْقٍ عَلَيْهِ أَوْ تَرْجِيْحٍ، وَاكْتَفَى ابْنُ الأَنْبَارِيِّ بِأَنْ ذَكَرَ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ الْخِلافِيَّةَ بَيْنَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكُوْفِيِّيْنَ مَبْسُوْطٌ الْقَوْلُ فِيهَا فِي كِتَابِ الإِنْصَافِ[٣].

وَإِذَا انْتَقَلْنَا إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ كَانُوا لَيَقُولُونَ﴾(٤) نَرَى مَكِّيّاً يَعْرِضُ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِي هَذِهِ الآيَةِ بِقَوْلِهِ:" إِنْ مُخَفَّفَةٌ مِنَ الثَّقِيْلَةِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ وَلَزِمَتِ اللامُ فِي خَبَرِهَا لِلْفَرْقِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ (إِنْ) الْمُخَفَّفَةِ الَّتِيْ بِمَعْنَى (مَا)، فَاسْمُ إِنْ مُضْمَرٌ، وَكَانُوْا وَمَا بَعْدَهَا خَبَرُ إِنْ، وَالْوَاوُ اسْمُ كَانَ، وَلَيَقُوْلُوْا خَبَرُ كَانَ"[٥].

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيِّ فَقَدْ ذَكَرَ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ كَمَا ذَكَرَهُ مَكِّيّ، وَلَكِنْ دُونَ أَنْ يَذْكُرَهُمْ بِالاسْمِ، بَلْ هُوَ تَبَنَّى الْرَّأْيَ وَلَمْ يَنْسِبْهُ لَهُمْ، حَيْثُ قَالَ:"(إِنْ) مُخَفَّفَةٌ مِنَ الثَّقِيْلَةِ وَتَقْدِيْرُهُ: وَإِنَّهُمْ كَانُوْا لَيَقُوْلُوْنَ، وَدَخَلَتِ اللامُ فَرْقاً بَيْنَ (إِنْ) الْمُخَفَّفَةِ مِنَ الثَّقِيْلَةِ وَإِنْ النَّافِيَةِ"[٦].

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِن كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالآخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٧] ذَكَرَ مَكِّيّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فِي (إِنْ)، وَأَنَّهَا مُشَابِهَةٌ لِمَا جَاءَ فِي الآيَاتِ الْسَّابِقَةِ، حَيْثُ قَالَ:" فِي قِرَاءَةِ مَنْ خَفَّفَ (لَمَّا) إِنْ مُخَفَّفَةٌ مِنَ الثَّقِيْلَةِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ وَاسْمُهَا كُلٌّ، لَكِنْ لَمَّا خُفِّفَتْ وَنَقَصَ وَزْنُهَا عَنْ وَزْنِ الْفِعْلِ ارْتَفَعَ مَا بَعْدَهَا بِالابْتِدَاءِ عَلَى أَصْلِهِ"[٨].

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيِّ فَقَدْ نَاقَشَ عِدَّةَ آرَاءٍ حَوْلَ هَذِهِ الآيَةِ وَلَمْ يَتَطَرَّقْ لِرَأْيِ الْبَصْرِيِّينَ الَّذِيْ ذَكَرَهُ مَكِّيّ فِيهَا، بَلْ ذَكَرَ رَأْيَهُمْ هَذَا – مِنْ دُوْنِ ذِكْرِ اسْمِهِمْ – فِي سِيَاقِ ذِكْرِهِ لِسَبَبِ نَصِبِ زُخْرُفاً[٩].

---

(١) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١ : ٣١٥
(٢) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ١ : ٣١٨
(٣) يُنْظَرُ: الإِنْصَافُ فِي مَسَائِلِ الْخِلافِ بَيْنَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكُوْفِيِّيْنَ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ص ١٦٤
(٤) الصافات ٣٧ : ١٦٧
(٥) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ٢: ١٦٧
(٦) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ : ٦٢٩
(٧) الزخرف ٤٣ : ٣٥
(٨) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ٢: ١٩٥
(٩) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ :٦٦٢

مَعْنَى حَرْفِ العَطْفِ (أَوْ)

اشْتَرَكَ مَكّيّ وَابْنُ الأَنْبَارِيّ فِي ذِكْرِ آرَاءِ النُّحَاةِ وَتَوضِيحِهَا فِي حَرْفِ العَطَفِ (أَوْ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾(١) فَذَكَرَ مَكّيّ رَأْيَ كُلٍّ مِنَ الْبَصْرِيّينَ وَالْكُوْفِيّيْنَ فِي فِي هَذَا الْحَرْفِ وَمَعْنَاهُ، فَقَالَ نقْلاً عَنِ الْبَصْرِيّينَ:" أَوْ عِنْدَ الْبَصْرِيّينَ عَلَى بَابِهَا لِلتَّخْيِيْرِ، وَالْمَعْنَى: إِذَا رَآهُمْ الرَّائِيُّ مِنْكُمْ قَالَ: هُمْ مِائَةُ أَلْفٍ أَوْ يَزِيْدُوْنَ "(٢).

أَمَّا ابْنُ الأَنْبَارِيّ فَقَدْ ذَكَرَ رَأْيَ الْبَصْرِيّينَ الَّذِيْ ذَكَرَهُ مَكّيّ وَزَادَ عَلَيْهِ رَأْياً آخَرَ لَمْ يَذْكُرْهُ مَكّيّ، وَهُوَ أَنَّ (أَو) تَكُوْنُ لِلشَّكِّ، يَعْنِيْ أَنَّ الرَّائِيَ إِذَا رَآهُمْ شَكَّ فِي عِدَّتِهِمْ لِكَثْرَتِهِمْ، فَالشَّكُّ يَرْجِعُ إِلَى الرَّائِيّ لا إِلَى اللّهِ(٣). وَكِلا الْعَالِمَيْنِ لَمْ يُرَجّحا أَيَّ رَأْيٍ مِنَ الآرَاءِ بَلْ تَرَكَاهُما كَمَا هُمَا.

رابعاً: الْضَّمَائِرُ الْمُنْفَصِلَةُ

فِي هَذَا الْمَجَالِ نَعْرِضُ الآراءَ الْبَصرِيّةِ الَّتِيْ اشْتَرَكَ فِي ذِكْرِهَا مَكّيٌّ مَعَ ابْنِ الأَنْبَارِيّ، حَيْثُ نَاقَشَا رَأيَ الْبَصْرِيّينَ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ كَالآتِي:

أَجَازَ الْبَصْرِيُّونَ فِي الْضَّمَائِرِ (هِيَ، هُوَ، أَنَا، أَنْتَ)، أَنْ تَكُوْنَ فَوَاصِلَ لا مَوْضِعَ لَهَا مِنَ الإِعْرَابِ، وَذَلِكَ مَعَ كَانَ وَأَخَوَاتِهَا، وَإِنَّ وَأَخَوَاتِهَا، وَظَنَّ وَأَخَوَاتِهَا... وَقَدْ وَرَدَ رَأْيُ الْبَصْرِيّينَ هَذَا عِنْدَ مَكّيٍّ حِيْنَ عَرَضَ الآيَةَ الْكَرِيْمَةَ: ﴿ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ ﴾(٤) فَقَالَ نَقْلاً عَنْ الْكُوْفِيّيْنَ فِي إِعْرَابِ أَرْبَى: "فِي مَوْضِعِ نَصْبِ خَبَرِ كَانَ، وَهُوَ قِيَاسُ قَوْلِ الْبَصْرِيّينَ لأَنَّهُمْ أَجَازُوْا أَنْ تَكُوْنَ (هِيَ، هُوَ، أَنَا، أَنْتَ) وَشِبْهُ ذَلِكَ فَوَاصِلُ لا مَوْضِعَ لَهَا مِنْ الإِعْرَابِ مَعَ كَانَ وَأَخَوَاتِهَا، وَإِنَّ وَأَخَوَاتِهَا، وَظَنَّ وَأَخَوَاتِهَا، إِذَا كَانَ بَعْدَهُنَّ مَعْرِفَةٌ أَوْ مَا قَرُبَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ"(٥).وَرَأْيُ الْبَصْرِيّينَ هَذَا أَخَذَ بِهِ الْكُوْفِيُّوْنَ فِي فِي هَذِهِ الآيَةِ، وَلَكِنَّ الْبَصْرِيّينَ فِي هَذِهِ الآيَةِ يَرْفُضُوْنَ أَنْ تَكُوْنَ "هِيَ" هُنَا فَصْلٌ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ اسْمَ كَانَ نَكِرَةٌ، حَيْثُ قَالَ مَكّيٌّ فِي رَأْيِ الْبَصْرِيّينَ هَذَا: "وَإِنَّمَا فَرَّقَ الْبَصْرِيُّونَ فِي هَذِهِ الآيَةِ، وَلَمْ يُجِيْزُوْا أَنْ تَكُوْنَ "هِيَ" فَاصِلَةً؛ لأَنَّ اسْمَ كَانَ نَكِرَةٌ، فَلَوْ كَانَ مَعْرِفَةً لَحَسُنَ وَجَازَ"(٦). وَقَدْ أَخَذَ مَكّيٌّ فِي إِعْرَابِ (هِيَ) عَلَى أَنَّها مُبْتَدَأٌ وَ (أَرْبَى) خَبَرُهَا، وَهُوَ الإِعْرَابُ الَّذِيْ ذَكَرَهُ ابْنُ الأَنْبَارِيّ رَافِضا اعْتِبَارَ (هِيَ) هُنَا ضَمِيْرَ فَصْلٍ كَمَا يُسَمِّيهِ الْبَصْرِيُّونَ، فَقَالَ:" وَهُوَ الَّذِيْ يُسَمّيْهِ الْبَصْرِيُّونَ فَصْلا. وَلَيْس

---

(١) الصافات ٣٧ : ١٤٧

(٢) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ٢: ١٦٦

(٣) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ : ٦٢٧

(٤) النحل ١٦ : ٩٢

(٥) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١: ٤٥٧

(٦) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١: ٤٥٧

كَذَلِكَ لأنَّ مِنْ شَرْطِ الْعِمَادِ – تَسْمِيَةُ الْكُوْفِيِّيْنَ لِهَذَا الْضَّمِيْرِ – وَالْفَصْلُ أَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ مَعْرِفَتَيْنِ، أَوْ بَيْنَ مَعْرِفَةٍ وَمَا يُقَارِبُ الْمَعْرِفَةَ، وَهَاهُنَا وَقَعَتْ بَيْنَ نَكِرَتَيْنِ"[١].

مَوْقِفُهُمَا مِنْ آرَاءِ الْمَدْرَسَةِ الْبَصْرِيَّةِ

تَجَاوَزَتْ آرَاءُ الْبَصْرِيِّيْنَ كَمَدْرَسَةٍ نَحْوِيَّةٍ فِي كِتَابَيِ الْمُشْكِلِ وَالْبَيَانِ الْمِئَاتِ مِنَ الْآرَاءِ وَالأفكَارِ، وَلَكِنْ لَمْ يَظْهَرْ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي ذَكَرَهَا كُلٌّ مِنْ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيِّ رَأْياً وَاضِحاً مِنْ هَذِهِ الْآرَاءِ وَالأفكَارِ؛ فَكَثِيْراً مَا كَانَ مَكِّيٌّ وَابْنُ الأنْبَارِيِّ يُورِدَانِ الرَّأْيَ الْبَصْرِيَّ دُوْنَ تَعْلِيْقٍ عَلَيْهِ بِالْمُوَافَقَةِ أَوْ بِالْرَّفْضِ، حَيْثُ إنَّ مَكّيّاً أَظْهَرَ تَأَيدَهُ لِلْبَصْرِيِّيْنَ فِي مَوَاضِعَ لَا تَتَجَاوَزُ أَصَابِعَ الْيَدِ الْوَاحِدَةِ فَقَط، وَعَارَضَهُمْ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ فَقَطْ، فَمِنَ الْمَوَاضِعِ الَّتِيْ أَيَّدَ فِيهَا الْبَصْرِيِّيْنَ مَا جَاءَ عِنْدَهُ حِيْنَ ذَكَرَ رَأْيَهُمْ فِي أَصْلِ كَلِمَةِ (اسْمٍ) إِذْ عَدَّ هَذَا الرَّأْيَ لِلْبَصْرِيِّيْنَ الَّذِيْ يَنُصُّ عَلَى أنَّ كَلِمَةَ اسْمٍ مُشْتَقَّةٌ مِنْ سَمَا، يَسْمُو، عَدَّهُ أَقْوَى فِي الْتَّصْرِيفِ مِنْ رَأْيِ الْكُوْفيِيْنَ فِي اشْتِقَاقِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ[٢].

وَمِنْهُ أَيْضاً تَأْيِيدُهُ لِرَأْيِ الْبَصْرِيِّيْنَ فِي إِعْرَابِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ ﴾[٣] حَيْثُ نَاقَشَ وَزْنَ كَلِمَةِ (الْتَّوْرَاةِ) وَذَكَرَ رَأْيَ الْبَصْرِيِّيْنَ وَالْكُوْفِيِّيْنَ فِيهَا، حَيْثُ يَرَى الْبَصْرِيُّونَ أَنَّ وَزْنَهَا (فَوْعَلَة) وَيَرَىْ الْكُوْفِيُّوْنَ أَنَّ وَزْنَهَا (تَفْعِلَة). وَقَدْ عَلَّقَ مَكِّيٌّ عَلَى رَأْيِ الْكُوْفِيِّيْنَ بِالْقَوْلِ:" وَهَذَا قَلِيْلٌ فِي الْكَلَامِ وفَوْعَلَة كَثِيْرٌ فِي الْكَلَامِ، فَحَمْلُهُ عَلَى الْأَكْثَرِ أَوْلَى، وَأَيْضاً فَإِنَّ الْتَّاءَ لَمْ تَكْثُرْ زِيَادَتُهَا فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا كَثُرَتْ زِيَادَةُ الْوَاوِ الثَّانِيَةِ"[٤].

مِنَ نَصِّ مَكِّيٍّ الْسَّابِقِ نَرَى تَأْيِيدَهُ لِلْبَصْرِيِّيْنَ فِي وَزْنِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ، وَهَذَا الْرَّأْيُ نَفْسُهِ رَأْيُ مَكِّيٍّ الَّذِيْ يَرَىَ فِيهَا الْوَزْنُ عَلَى فَوْعَلَة وَمُعَارَضَتِهِ لِرَأْيِ الْكُوْفِيّيْنَ .

وَفِي إِعْرَابِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطتُمْ فِي يُوسُفَ ﴾[٥] نَاقَشَ مَكِّيٌّ تَعَلُّقَ (مِنْ) فِي الْآَيَةِ، فَذَكَرَ أَنَّهَا مُتَعَلِّقَةٌ بِفَرَّطْتم، وَرَدَّهُ لأَنَّ فِيهِ بُعْدٌ بَيْنَ حَرْفِ الْعَطْفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، وَذَكَرَ أَيْضاً رَأْياً آخَرَ فِي تَعَلُّقِ (مِنْ) (بتَعْلَمُوا) فِي قَوْلِهِ (أَلَمْ تَعْلَمُوا) وَعُدَّ هَذَا الرَّأْيَ قَبِيْحًا مُوَافِقاً لِرَأْيِ الْبَصْرِيِّيْنَ فِي تَقْبِيْحِهِ عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّهُ فَرَّقَ بَيْنَ حَرْفِ الْعَطْفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، فَقَالَ مَكِّيٌّ: "وَيَجُوْزُ أَنْ تَكُوْنَ (مِنْ) مُتَعَلِّقَةً بتَعْلَمُوا فِي قَوْلِهِ:" أَلَمْ تَعْلَمُوا" فَيَكُوْنُ (مَا فَرَّطْتُمْ) مَصْدَراً فِي مَوْضِعِ نَصْبٍ عَلَى الْعَطْفِ عَلَى أَنَّ، وَالْعَامِلُ (تَعْلَمُوا) وَفِيهِ قُبْحٌ لِلْتَّفْرِيْقِ بَيْنَ حَرْفِ الْعَطْفِ وَالْمَعْطُوفِ بِهِ (مِنْ قَبْلُ) وَهُوَ

---

(١) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيِّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، ٢ : ٤٥٢

(٢) يُنْظُرُ: مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١ : ١٠٤

(٣) آل عِمْرَان ٣ : ٣

(٤) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ١ : ١٨٧

(٥) يُوْسُف ١٢ : ٧٢

حَسَنٌ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ وَقَبِيْحٌ عِنْدَ البَصْرِيِّيْنَ.[1] فَبِعِبَارَتُهُ (وَفِيهِ قُبْحٌ)، وَقَوْلُهُ قَبِيْحٌ عِنْدَ الْبَصْرِيِّيْنَ تَدُلَّانِ عَلَى تَأْيِيْدِهِ لِرَأْيِ الْبَصْرِيِّيْنَ .

أَمَّا الْمَوْضِعُ الَّذِيْ خَالَفَ فِيهِ مَكِّيٌّ آرَاءَ الْبَصْرِيِّينَ وَأَفْكَارَهُمْ الَّتِي ذَكَرَهَا فِي مُشْكِلِهِ فَكَانَ فِي إِعْرَابِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىْ: ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ﴾ [2] حَيْثُ يَرَى الْبَصْرِيُّونَ أَنَّ (فِرْعَوْنَ) اسْمُ كَانَ يُرَادُ بِهِ التَّقْدِيْمُ، وَيَصْنَعُ الخَبَرُ، وَقَدْ رَفَضَ مَكِّيٌّ هَذَا الرَّأْيَ وَعَدَّهُ بَعِيْداً، وَبِالتَّالِي فَهُوَ قَدْ عَارَضَ الْبَصْرِيِّينَ فِي هَذَا التَّوْجِيْهِ النَّحْوِيّ.[3]

وَكَذَلِكَ قَالَ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾(٤) إِنَّ (سَفِيهُنَا) اسْمُ كَانَ وَأَكْثَرُ الْبَصْرِيِّينَ لَا يُجِيْزُهُ لِأَنَّ الفِعْلَ الثَّانِي أَوْلَى بِرَفْعِ الاسْمِ الَّذِيْ بَعْدَهُ مِنْ الْفِعْلِ الْأَوَّلِ، وَيَلْزَمُ مَنْ أَجَازَ هَذَا أَنْ يُجِيْزَ: يَقُوْمُ زَيْدٌ عَلَى الِابْتِدَاءِ وَالخَبَرِ وَالتَقْدِيمِ وَالتَّأْخِيْرِ، وَلَمْ يُجِزْهُ أَحَدٌ.[5]

أَمَّا إِذَا انْتَقَلْنَا إِلَى ابْنِ الأَنْبَارِيّ فِي بَيَانِهِ فَسَنَرَى الْأَمْرَ مُشَابِهاً إِلَى حَدٍّ مَا مَعَ مَنْهَجِ مَكِّيٍّ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْبَصْرِيِّينَ وَآرَائِهِمْ النَّحْوِيَّةِ الَّتِي ضَمَّنَهَا كِتَابَهُ، فَالْمَسَائِلُ الَّتِي أَيَّدَ فِيهَا الْبَصْرِيِّينَ وَرَجَّحَ أَفْكَارَهُمْ وَامْتَدَحَهَا كَثِيْرَةٌ جِدّاً جَاءَ مُعْظَمُهَا فِي رَفْضِهِ لِرَأْيِ الْكُوْفِيِّيْنَ وَاعْتِبَارِ رَأْيِ الْبَصْرِيِّينَ هُوَ الْأَصْوَبُ، نَذْكُرُ مِنْهَا مِثَالَيْنِ عَلَى سَبِيلِ التَّمْثِيْلِ فَقَطْ، الْأَوَّل كَانَ فِي قَضِيَّةِ اشْتِقَاقِ كَلِمَةِ (اسْمِ) فِي إِعْرَابِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾(٦) حَيْثُ ذَهَبَ الْبَصْرِيُّونَ إِلَى أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ السُّمُو وَهُوَ: الْعُلُو، فِي حِيْنِ ذَهَبَ الْكُوفِيُّونَ إِلَى أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ الْوَسْمِ، وَهُوَ العَلَامَةُ، وَالصَّحِيْحُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَصْرِيُّونَ"[7]

أَمَّا الْمَوْضِعُ الثَّانِيْ الَّذِي أَيَّدَ فِيهِ ابْنُ الأَنْبَارِيّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ فَكَانَ فِي تَأْيِيدَهُ لِرَأْيِهِمْ فِي التَّاءِ فِي كَلِمَةِ (لَاتَ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَنَادَوْا وَلَاتَ حِينَ مَنَاص﴾ [8] إِذْ أَيَّدَ ابْنُ الأَنْبَارِيّ رَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ الْبَصْرِيِّينَ عَلَى رَأْيِ الْكُوْفِيِّيْنَ وَعَدَّهُ الأَقْيَسَ وَقَدَّمَ تَعْلِيْلاً لِهَذَا الْقَبُوْلِ لِرَأْيِهِمْ فَقَالَ:" وَالتَّاءُ فِي (لَاتَ) لِتَأْنِيْثِ الْكَلِمَةِ، وَهِيَ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ بِمَنْزِلَةِ التَّاءِ فِي الْفِعْلِ، نَحْو ضَرَبْتُ وَذَهَبْتُ، وَالْوَقْفُ عَلَيْهَا بِالتَّاءِ، وَعَلَيْهَا خَطُّ الْمُصْحَفِ، وَهِيَ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ بِمَنْزِلَةِ التَّاءِ فِي الِاسْمِ، نَحْوَ: ضَارِبَةٌ، وَذَاهِبَةٌ، وَالْوَقْفُ

(١) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١ : ٤٢٨
(٢) الْأَعْرَاف ٧ : ١٣٧
(٣) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١ : ٣٣٦ – ٣٣٧
(٤) الجِنّ ٧٢ : ٤
(٥) مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، ١: ٣٣٦ – ٣٣٧
(٦) الْفَاتِحَة ١ : ١
(٧) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ،١ : ٤٤
(٨) الْقُرْآنُ، ص ٣٨ : ٣

عَلَيْهَا عِنْدَهُمْ بِالْهَاءِ، وَرُوِي ذَلِكَ عَنِ الْكِسَائِيّ وَالْأَقْيَسُ مَذْهَبُ الْبَصْرِيِّينَ؛ لِأَنَّ الْحَرْفَ إِلَى الْفِعْلِ أَقْرَبُ مِنْهُ إِلَى الْاسْمِ.(١)

وَبَقِيَ أَنْ نُشِيْرَ أَنَّ غَالِبِيَّةَ آرَاءِ الْبَصْرِيِّينَ جَاءَتْ دُوْنَ تَعْلِيْقٍ عَلَيْهَا سَوَاء عِنْدَ مَكِّيٍّ أَوْ عِنْدَ ابْنِ الأَنْبَارِيّ، إِذْ إِنَّهُمَا كَثِيْراً مَا كَانَا يَذْكُرَانِ الرَّأْيَ الْبَصْرِيَّ دُوْنَ تَعْلِيْقٍ عَلَيْهِ إِلَّا فِي مَوَاضِعَ مُحَدَّدَةٍ وَقَلِيلَةٍ جِدّاً وَبِكَلِمَاتٍ بَسِيْطَةٍ قَلِيْلَةٍ عِنْدَ مَكِّيٍّ، وَأَحْيَاناً تَكُوْنُ مَصْحُوْبَةً بِالتَّعْلِيْلِ عِنْدَ ابْنِ الأَنْبَارِيّ .

خَاتِمَةُ الْبَحْثِ وَنتَائِجُه

تِلْكَ كَانَتْ جُزْءاً يَسِيْراً مِنْ آرَاءِ الْبَصْرِيِّينَ الَّتِيْ اشْتَرَكَ فِي نَقْلِهَا، وَالاعْتِمَادِ عَلَيْهَا كُلٌّ مِنْ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيّ فِي إِعْرَابِهِمَا لَلقُرآنَ الكَرِيْمَ، فَتِلْكَ الْمَصَادِرُ وَالأَفْكَارُ النَّحْوِيَّةُ لا يُمْكِنُ لَنَا أَنْ نُحْصِيَهَا جَمِيْعَهَا هُنَا؛ وَذَلِكَ لِطَبِيْعَةِ الْدِّرَاسَةِ وَهَدَفِهَا، وَقَدْ اخْتَرْتُ مِنْ هَذِهِ الْمَصَادِرِ، وَتِلْكَ الأَفْكَارِ مَا اشْتَرَكَ فِي ذِكْرِهِ وَالاعْتِمَادِ عَلَيْهِ كُلٌّ مِنْ مَكِّيٍّ وَابْنِ الأَنْبَارِيّ وَذَكَرَهَا مَعَا، وَفِي نَفْسِ الْمَوْضِعِ الَّذِيْ أَعْرَبَا فِيهِ الآيَةَ الْكَرِيْمَةَ.

إِنَّ الأَفْكَارَ وَالْمَصَادِرَ النَّحْوِيَّةَ الَّتِيْ ذَكَرَهَا مَكِّيٌّ وَابْنُ الأَنْبَارِيّ حَدَّدَتْ وَبِشَكْلٍ وَاضِحٍ مَعَالِمَ الْفِكْرِ النَّحْوِيّ الْبَصْرِيّ، وَأَوْضَحَتْ مِنْ دُوْنِ شَكٍّ وَلا جِدَالٍ أَنَّ هُنَاكَ مَذْهَبَيْنِ فِي النَّحْوِ الْعَرَبِيّ، الْمَذْهَبَ الأَوَّلَ بَصْرِيّاً يَقُوْمُ عَلَى التَّعْلِيْلِ وَالْمَنْطِقِ وَالتَّأْوِيْلِ إِلَى حَدٍّ كَبِيْرٍ، وَمَذْهَباً كُوْفِياً يَقْتَرِبُ إِلَى حَدٍّ كَبِيْرٍ مِنَ الْمَنْهَجِ الْوَصْفِيّ الَّذِيْ يُقَلِّلُ مِنْ التَّعْلِيْلِ وَالتَّأْوِيْلِ الفَلْسَفِيّ، مِمَّا يَخْطُو بِالنَّحْوِ خَطْوَةً نَحْوَ السُّهُولَةِ وَالْيُسْرِ. وَقَدْ خَلُصَ البَحْثُ إِلى النَّتَائِجِ الآتِيَةِ:

- لِلمَدْرَسَةِ البَصْرِيَّةِ دَوْرُ السَّبَق في الدَّرْس النَّحْوِيّ العَرَبيّ.
- امْتَازَتْ المَدْرَسَةُ البَصْرِيَّةُ بعَدَدٍ مِنَ المِيزَاتِ خَالفَتْ فِيهَا نَظِيْرَتَهَا الكُوفِيَّة.
- اعْتَمَدَ مَكِّيٌّ وَابْنُ الأَنْبَارِيّ عَلى عَدَدٍ كَبِيْرٍ مِنْ أَفْكَار المَدْرَسَةِ البَصْرِيَّةِ فِي أَثْنَاء إِعْرَابهِمَا لِآيَاتِ القُرْآن الكَرِيْم.
- تَشَابَهَ مَكِّيٌّ وَابْنُ الأَنْبَارِيّ كَثِيْراً فِي تَعَامُلِهِمَا مَعَ الآرَاءِ البَصْرِيَّةِ .
- كَانَ ابْنُ الأَنْبَارِيّ أَكْثَرَ تَأْيِيداً لِآرَاءِ البَصْرِيِّينَ مِنْ مَكِّيّ.

(١) الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ،٢ : ٦٣١

مصادر البحث ومراجعه

- الْقُرْآنُ الكَرِيمُ
- أثر القران والقراءات في النحو العربي، اللبدي. مُحَمَّد سمير، (د.ت)، ط١، الكويت: دار الكتب الثقافية.
- الاستدلال بالأحاديث النبوية الشريفة على إثبات القواعد النحوية، الدماميني. بدر الدين . والبلقيني. سراج الدين،– مكاتبة بين بدر الدين الدماميني وسراج الدين البلقيني، تحقيق د . رياض بن حسن الخوام، ط ١، لبنان: بيروت.(١٩٩٨م).
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ابن الأنباري. أبو البركات، تحقيق جودة مبروك مُحَمَّد مبروك، راجعه د. رمضان عبد التواب، ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، (٢٠٠٢).
- الْبَيَانُ فِي غَرِيْبِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، ابْنُ الأَنْبَارِيّ. أَبُو الْبَرَكَاتِ، دراسة وتحقيق جودة مبروك مُحَمَّد، ط ١، القاهرة: مكتبة الآداب، (٢٠٠٧).
- تاريخ العلماء النحويين، التنوخي. المفضل، تحقيق د. عبد الفتاح الحلو، الرياض، جامعة الأمام، (١٤٠١هـ).
- تاريخ النحو، النجدي. علي، (د.ت)، مصر: دار المعارف.
- خزانة الأدب، البغدادي. عبد القادر، ط١، طبعة بولاق.
- ضحى الإسلام، أمين. أحمد، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. (١٩٦٤).
- طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي. أبو بكر، تحقيق مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، مصر: دار المعارف، (د.ت)
- ظاهرة تخطئة النحويين للفصحاء والقراء، نايلة. عبد الجبار علوان، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج ١، مجلد ٣٧. (١٩٨٦م)
- الفهرست، ابن النديم. أبو الفرج، (١٩٧١).
- في أصول النحو، الأفغاني. سعيد، (مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية. ١٩٩٤
- كتاب أسرار العربية لابن الأنباري، مصادره اللغوية والنحوية، سباعنة. حنان مروح، ، رسالة ماجستير غير منشورة، فلسطين، جامعة النجاح الوطنية، (٢٠٠٢).
- الْكُوْفِيُّوْنَ فِي النَّحْوِ وَالصَّرْفِ وَالْمَنْهَجِ الْوَصْفِيِّ، الحُمُوزُ. عَبْدُ الْفَتَّاحِ، ط١، عمان: دار عمار ص٩١. وتاريخ النحو وأصوله، طلب. عبد الحميد،(د.ت)، القاهرة: مكتبة الشباب.
- المدارس النحوية أسطورة وواقع، السامرائي. إبراهيم، ط١، عمان: دار الفكر. (١٩٨٧).

- المدارس النحوية، الحديثي. خديجة، ط٣، الأردن- اربد: دار الأمل،٢٠٠١
- المدارس النحوية، ضيف. شوقي، (١٩٩٢)، ط٧، مصر: دار المعارف.
- مدرسة البصرة النحوية، نشأتها وتطورها، السيد. عبد الرحمن، ط١، مصر: دار المعارف، (د.ت).
- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، المخزومي. مهدي، بيروت: دار الرائد العربي، (١٩٨٦)
- مراحل تطور الدرس النحوي، الخشران. عبد الله حمد، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، (١٩٩٣م).
- مراكز الدراسات النحوية، الفضيلي. عبد الهادي، ط١، الأردن: مكتبة المنار، (١٩٨٦).
- مُشْكِلُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، الْقَيْسِيُّ. مَكِّيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، تحقيق حاتم الضامن، ط ٣ ، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠٣).
- المصطلح النحوي بين البصريين والكوفيين، الزعبي. باسل، وآخرون، مجلة علوم إنسانية، السنة السادسة، العدد ٤١. (٢٠٠٩).
- النحو العربي: نشأته، تطوره، مدارسه، رجاله. وراوي. صلاح، (٢٠٠٣)، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.
- نشأة الخلاف في النحو، السقا. مصطفى، القاهرة: مجلة مجمع اللغة العربية،(١٩٥٨).
- نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، الطنطاوي. محمد،(د.ت)، ط٢، مصر: دار المعارف.
- نظرة في النحو، الراوي. طه، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، الجزء الرابع عشر.

محور

القراءات

تطور التصنيف الحديثي حتى القرن العاشر الهجري

.... د. بديع السيد اللحام

التراث العربي
العدد (١٥٢)/ شتاء/ ٢٠١٩

تطور تصنيف الحديث النبوي حتى القرن العاشر الهجري
(عرض إجمالي)

د. بديع السيد اللحام*

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصَّلاة والسَّلام على أَشرف المرسلين سيدنا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه أَجمعين.

وبعد:

بعد انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى قام صحابته رضوان الله عليهم بتأدية الأمانة، وتوزعوا في الأمصار يدعون إلى الدين القويم على بصيرة فها هو ذا معاذ بن جبل في الشام، وعبد الله بن مسعود في الكوفة، وعبد الله بن عمرو في مصر، وأنس بن مالك في البصرة ... وغيرهم المئات من الصَّحْب الكرام دخلوا هذه البلاد وغيرها من الأمصار معلِّمين لكتاب الله تعالى وراوين لحديث رسول الله ﷺ.

ولقد وفَّق الله تعالى سيدنا أبا بكر الصديق إلى جمع القرآن الكريم في مصحف واحد، وجاء من بعده سيدنا عثمان بن عفان فنسخ نسخًا متعدِّدة لكتاب الله تعالى ووزَّعها على الأمصار، لتكون المرجع عند الاختلاف.

أما بالنسبة إلى الحديث النبوي الشريف فقد اعتمد الصحابة على روايتها شفاها في الأعم الأغلب إلا ما ورد عن بعضهم أنه كانت لديه صحف قد كتبها يحدِّث منها، واشتهر من بين تلك الصحف:

- (الصَّحيفةُ الصَّادِقة) لعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، ويتجاوز عدد أحاديثها أربعمئة حديث، روى الخطيب البغدادي عن مُجاهِدٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو، قالَ: ما يُرَغِّبُني في الحَياةِ إلا خَصْلَتانِ: الصّادِقَةُ والوَهْطَةُ ، فَأَمّا الصّادِقَةُ: فَصَحيفَةٌ كَتَبْتُها عَنْ رَسولِ اللهِ صلى الله

* كلية الشريعة: جامعة دمشق.

عليه، وأَمّا الوهْطَةُ فَأَرْضٌ تَصَدَّقَ بِها عَمْرو بْنُ العاصِ كانَ يَقومُ عَلَيْها. وفي رواية ، قالَ: «ما آسَى عَلَى شَيْءٍ إلا عَلَى الصّادِقَةِ والوَهْطِ» وكانَتِ الصّادِقَةُ صَحيفَةٌ إذا سَمِعَ مِنَ النَّبيِّ شَيْئًا كَتَبَهُ فيها، والوَهْطُ أَرْضٌ كانَ جَعَلَها صَدَقَةً.

– (صَحيفةُ سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ) التي كان يحتفظ بها في قِراب سيفه، وكانت تتضمن بعضًا من الأحكام مثل أَسنانِ الإبلِ، والجِراحات، وحرمة المدينة ... عَنْ أَبي جُحَيْفَةَ، قالَ: قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبي طالِبٍ: هَلْ عِنْدَكُمْ كِتابٌ؟ قالَ: "لاَ، إِلا كِتابُ اللهِ، أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ، أَوْ ما في هَذِهِ الصَّحيفَةِ. قالَ: قُلْتُ: فَما في هَذِهِ الصَّحيفَةِ؟ قالَ: "العَقْلُ، وفَكاكُ الأَسيرِ، ولاَ يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكافِرٍ"[١].

– (صَحيفةُ جابرِ بنِ عبدِ اللهِ رضي الله عنهما): أَخرجَ ابنُ سَعدٍ[٢] عن قَتادَةَ قوله: "لأَنا بِصَّحيفَةِ جابرِ بنِ عبدِ اللهِ أَحْفَظُ مِنّي لِسورَةِ البَقَرَةِ" وكانَتْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ. كما ذَكَرَ[٣] أَنَّ مُجاهِدَ بنَ جَبْرٍ كان يُحَدِّثُ عَنْ صَحيفَةِ جابِرٍ.

– وجمعَ الصَّحابيُّ الجليلُ سَعْدُ بنُ عُبادَةَ أَحاديث في صَحيفةٍ رَواها عنه ابنُه[٤].

– (الصَّحيفةُ الصَّحيحةُ) وقد ضمَّنها هَمَّامُ بنُ منبِّهٍ[٥] ما رَواه عَنْ أَبي هُريرةَ رَضيَ اللهُ عنهُ، وهذِهِ الصَّحيفةُ قدْ وصَلَتْنا كاملةً، وقد قامَ على تَحقيقِها وطَبْعِها الدكتور مُحمَّد حميد الله رحمه الله، وبلغ عددُ أَحاديثها (١٤٠ حديثًا).

وغير ذلك من النسخ والصحف[٦].

بدء التدوين الرسمي للحديث:

على الرغم مما تقدم من وجود تلك الصحف والنسخ الحديثية إلا أنَّ السِّمة الشائعة لتلك المرحلة هي الرواية الشّفاهية –كما تقدَّم–، أما تدوين الحديث فقد بقي بين أخذ وردٍّ إلى أن أفضت الخلافة لعمر بن عبد العزيز الأموي (مجدد المئة الثانية) إذ رأى أن يأمر علماء الأمة وحفاظ الحديث فيها بجمع أحاديث النبي ﷺ خشيةً عليها من الضياع مع تطاول الزمن وتكاثر الفتن، فأرسل إلى عمّاله على الأمصار كُتبًا يأمر كُلَّ عامل منهم بجمع ما يرويه حفاظ الحديث في مِصره،

(١) أخرجه البخاري في العلم، باب في كتابة العلم (رقم: ١١١). (العقل) الدية.

(٢) الطبقات الكبرى: (٧/ ٢٢٩).

(٣) ابن سعد في الطبقات الكبرى (٥/ ٤٦٧)

(٤) ينظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٧٢/١).

(٥) همام بن منبه بن كامل الصنعاني، أخو وهب، من ثقات التابعين، لازم أبا هريرة، وعاش طويلاً وتوفي بصنعاء (ت: ١٣١ هـ).

(٦) ينظر في ذلك كتاب الدكتور امتياز أحمد: دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث.

ويكفي في هذا السياق أن أذكر أُنموذجاً من تلك الرسائل، وهي رسالته إلى أبي بكر بن حزم الحزمي – عاملِهِ على المدينةِ المنوَّرةِ –، فقد جاء فيها: (انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه أو سنَّة ماضية أو حديث عَمْرَة[1] فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء)[2]، وكذلك كتب إلى أهل الآفاق (انظروا إلى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه)[3] وهكذا بدأ تدوين الحديث يشيع ويتسع. قال الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري: "اعلم أنَّ آثار النبي ﷺ لم تكن في عصر الصّحابة وكبار التابعين مدونة في الجوامع ولا مرتبه لأمرين:

أحدهما: أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نُهوا عن ذلك كما ثبت في صحيح مسلم[4] خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم.

وثانيهما: لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة، ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار لما انتشر العلماء في الأمصار"

وكان من أوائل من جمع الحديث في هذا العصر من الأئمة:

– **ابن شهاب الزهري** أبو بكر مُحَمَّد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله المدني (ت: ١٢٤هـ): عن سليمان بن داود قال: أول من دوَّن العلم ابن شهاب. وعن ابن شهاب قال: "أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن، فكتبناها دفتراً دفتراً، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترًا"[5].

– **ابن جريج** أبو مُحَمَّد عبد الملك بن عبد العزيز (ت: ١٥٠ هـ): عن سفيان بن عيينة قال: سمعت ابن جريج، يقول: "ما دوَّن العلمَ تدويني أحدٌ"[6]، وهو أول من صنَّف الحديث بمكة[7].

---

(١) عَمْرة بنت عبد الرحمن: تابعية جليلة أكثرت من الرواية عن الصدّيقة بنت الصدّيق السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، كانت عَمْرة حافظة للحديث وراوية له، وفي توجيه عمر بن عبد العزيز إلى الأخذ عنها إشارة إلى الدور العظيم الذي قامت به المرأة في حفظ السنة النبوية منذ وقت مبكر من تاريخنا العلمي.

(٢) تقييد العلم للخطيب البغدادي (ص: ١٠٥). وقد أورده البخاري معلَّقًا (باب:كيف يقبض العلم) قال: كَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ العَزِيزِ إِلَى أَبِي بَكْرِ بْنِ حَزْمٍ: انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَاكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ العِلْمِ وذَهَابَ العُلَمَاءِ، ولاَ تَقْبَلْ إلا حَدِيثَ النَّبِيِّ صلّى الله عليه وسلم: «ولْتُفْشوا العِلْمَ، ولْتَجْلِسوا حَتَّى يُعَلَّمَ مَنْ لاَ يَعْلَمُ، فَإِنَّ العِلْمَ لاَ يَهْلِكُ حَتَّى يَكونَ سِرًّا».

(٣) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٧٦/١).

(٤) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدرِيِّ، أَنَّ رَسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ قالَ: «لا تَكتُبوا عَنِّي، ومَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ، وحَدِّثوا عَنِّي، ولا حَرَجَ، ومَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النّارِ» أخرجه مسلم في الزهد، باب التثبت في الحديث (٣٠٠٤).

(٥) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم، باب ذكر الرخصة في كتاب العلم، (٣٣٦).

(٦) أخرجه الخطيب في الجامع، باب البيان والتعريف لفضل الجمع والتصنيف (١٨٦٩).

(٧) الرسالة المستطرفة (٧)

- **ابن إسحاق** أَبو بكر مُحَّد المطَّلبيُّ المدَنيّ (ت: ١٥١هـ)، أحد الأعلام[١]، قال الذهبي[٢] في حقِّه: كان بحرًا في العلم حبرًا في معرفة أيام النَّبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ.

- الإمام **مالك بن أنس** الأصبحي (ت: ١٧٩هـ)، إمام دار الهجرة، صنَّف (الموطأ) بإشارة من الخليفة العباسي، رتَّبه على الأبواب، وضمَّنه أحاديث النبي ﷺ، وآثار الصحابة، وفتاوى التابعين، وما عليه العمل عند أهل المدينة المنورة، قال الحافظ ابن حجر: "توخَّى فيه القوي من حديث أهل الحجاز ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين ومن بعدهم"[٣].

- الإمام **عبد الله بن المبارك** المروزي (ت: ١٨١هـ) فريد الزمان وشيخ الإسلام[٤]، وهو أول من صنَّف الحديث بخراسان ...

وغيرهم من الحفاظ، فكان أول من صنَّف:

في اليمن **مَعمَر** بن راشد الصنعاني (ت: ١٥٤هـ).

وفي الشام **الأوزاعي** أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو (ت: ١٥٨هـ).

وفي الكوفة **الثوري** أبو عبد الله سفيان بن سعيد (ت: ١٦١هـ).

وفي البصرة **حماد بن سلمة** بن دينار أبو سلمة (ت: ١٦٧هـ).

وفي واسط **هشيم** بن بشير (ت: ١٧٣هـ).

وفي مصر الإمام **الليث بن سعد** الفهمي (ت: ١٧٥هـ).

وفي الري جرير بن عبد الحميد (ت: ١٨٨هـ).

وكَثُر تدوين العلم، وكان النَّهجُ السّائد عند هؤلاء ومن في طبقتهم أن يجمعوا حديث رسول الله ﷺ مُختلطاً بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين[٥]، مع ضمِّ الأبواب بعضها إلى بعض في كتاب واحد[٦].

---

(١) صاحب كتاب السيرة النبوية التي هذبها أبو مُحَّد عبد الملك بن هشام بن أيوب (ت: ٢١٨هـ) فصارت تنسب إليه. الرسالة المستطرفة (١٠٧).

(٢) في تاريخ الإسلام: (٤/ ١٩٤)

(٣) فتح الباري: (٦/١).

(٤) تاريخ الإسلام: (٤/ ٨٨٢)

(٥) اصطلح أهل الفن على تسمية الحديث المضاف إلى النبي ﷺ (الحديث المرفوع) فإذا أضيف إلى أحد الصحابة سمي (الحديث الموقوف) وأما إذا أضيف إلى أحد التابعين فهو (الحديث المقطوع) وبعضهم يطلق على الموقوف والمقطوع (الأثر).

(٦) ينظر الحديث والمحدثون (٢٤٤).

التدوين في القرنين الثالث والرابع:

تعدُّ هذه الحقبة الزمنية أزهى عصور السنة وأسعدها بأئمة هذا الشأن، فقد ابتدأ فيها تصنيف الحديث على المسانيد – وهي جَمْع ما يُروى عن الصحابي في موضع واحد – وممن صنَّف مسندًا:

- أبو داود الطيالسي سليمان بن داود القرشي البصري (ت: ٢٠٤هـ) وقيل: إن مسنده أول مسند صُنِّف.
- أسد بن موسى الأموي (ت: ٢١٢هـ) .
- عبيد الله بن موسى العبسي (ت: ٢١٣هـ) .
- إبراهيم بن نصر السوريني (ت: ٢١٣هـ).
- الحميدي أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى القرشي الأسدي (ت: ٢١٩هـ) وهو من مشايخ البخاري، قال الحاكم: كان البخاري إذا وجد الحديث عن الحميدي لا يَعْدوه إلى غيره[١].
- مُسدَّد بن مُسَرْهد (ت: ٢٢٨هـ) .
- نعيم بن حماد الخزاعي (ت: ٢٢٨هـ).
- **ابن أبي شيبة** أبو بكر عبد الله بن مُحَّد بن أبي شيبة العبسي (ت: ٢٣٥هـ).
- **ابن راهويه** إسحاق بن إبراهيم بن مخلد التميمي الحنظلي النيسابوري (ت: ٢٣٨هـ)، وهو قرين الإمام أحمد بن حنبل.
- **العدني** أبو عبد الله مُحَّد بن يحيى ابن أبي عمر العدني (ت: ٢٤٣هـ).
- **أحمد بن منيع** بن عبد الرحمن أبو جعفر البغوي (ت: ٢٤٤هـ).
- **عبد بن حميد** الكِشي (ت: ٢٤٩هـ).
- **ابن أبي أسامة** الحارث بن مُحَّد بن داهر التميمي (ت: ٢٨٢هـ).
- **أبو يعلى الموصلي** أحمد بن علي بن المثنى التميمي الحافظ (ت: ٣٠٧هـ) وله فوق المئة من العمر، وصنَّف مسندين صغير وكبير، وقد قيل في مسنده الكبير: (المسانيد كالأنهار ومسند أبي يعلى كالبحر).

وقلَّ حافظ من حفاظ الحديث إلا وصنَّف على المسانيد، ولكن قصب السبق في حسن التصنيف والجمع والفائدة الذي جمع أزمَّة ذلك كله هو الإمام أحمد بن مُحَّد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)

---

(١) ينظر الرسالة المستطرفة (٦٧) والحميدي هذا غير الحميدي صاحب (الجمع بين الصحيحين) وسيأتي ذكره.

في (مسنده) الذي يُعدُّ مُقدَّم تلك المسانيد وأعظمها شأنًا، وقد بلغ عدد الصحابة الذين خرَّج لهم الإمام أحمد (٩٠٤) صحابي وصحابية.

وترسَّم حافظ الأندلس بَقي بن مَخْلَد (ت: ٢٧٦هـ) خطى الإمام أحمد في جمع المسند، إلا أنه لم يُكتب لمسنده العظيم الانتشار والذيوع، فلم يصل إلينا منه إلا مقدِّمته، وفيها قائمةٌ بأسماء الصحابة الذين خرَّج حديثهم في كتابه، وقد بلغ عددهم (١٠١٤) صحابي وصحابية[١].

وكان من طريقة هؤلاء في جمع الحديث إفراد حديث رسول الله ﷺ وحده بالجمع، فلم يُدخلوا في مسانيدهم أقوال الصحابة وفتاوى التابعين، ولكنَّهم مزجوا بين صحيح الحديث وضعيفه، سواء صلُح الحديث للاحتجاج أم لا، مكتفين بذكر الأسانيد على قاعدة (**من أسند لك فقد حمَّلك**) يقول الحافظ ابن حجر: "أكثر المحدثين في الأعصار الماضية من سنة مئتين وهلم جرّا إذا ساقوا الحديث بإسناده اعتقدوا أنهم برئوا من عهدته والله أعلم"[٢].

لذلك نرى أن جَمْع الحديث وتصنيفه كان له منحىً آخر على يد إمام المحدِّثين – الموصوف بأنه (جبل الحفظ) – **الإمام البخاري** مُحَمَّد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ) إذ اقتصر على جمع الأحاديث الصحيحة فقط، في كتابه الصحيح المشهور بـ(صحيح البخاري) وتمام عنوانه (**الجامع** المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه).

وتبعه على ذلك تلميذه الإمام الحافظ الحجَّة **مُسلم بن الحجّاج** النيسابوري (ت: ٢٦١هـ) في كتابه (**الجامع** الصحيح).

لقد سلك الشيخان في صحيحيهما طريقة الجمع على الأبواب، وقد سلك مسلكهما في جمع الأحاديث الصحيحة:

– ابْن خُزَيْمَة أبو بكر مُحَمَّد النيسابوريُّ إمام الأئمة (ت: ٣١١ هـ) وتمام عنوان صحيحه (المختصر من المختصر من المسند الصحيح عن النبي ﷺ)[٣] اشترط أن يُخرج ما نقله العدل عن العدل المتَّصل سنده إلى النبي ﷺ من غير قطع في أثناء الإسناد ولا جرح في ناقلي الأخبار.

– وأبو حاتم مُحَمَّد بن حبان التميمي الدارمي البُستي الشافعي (ت: ٣٥٤هـ) أحد الحفاظ الكبار، وعَنْون صحيحه بـ(التقاسيم والأنواع)، وذلك أنه مشى في كتابه هذا على ترتيب لم يُسبق إليه، كما لم يُتابعه عليه أحد، فقد قسمه إلى خمسة أقسام، مبينًا ذلك في مقدمته بقوله : "تدبَّرت

(١) لكن الكثير ممن خرَّج لهم بقي تختلف في صحبتهم، وبعضهم نص الحافظ ابن حجر على أنهم من التابعين. ينظر بقي بن مخلد ومقدمة مسند للدكتور العمري (ص: ٢٠).
(٢) لسان الميزان (٣/ ٧٥).
(٣) طبع مؤخراً تحت هذا العنوان، بتحقيق الدكتور ماهر الفحل.

الصحاح لأسهل حفظها على المتعلمين، وأمعنت الفكر فيها لئلا يصعب وعيها على المقتبسين، فرأيتها تنقسم خمسة أقسام متساوية متفقة التقسيم غير متنافية:

فأولها: **الأوامر** التي أمر الله عباده بها.

والثاني: **النواهي** التي نهى الله عباده عنها.

والثالث: **إخباره** عما احتيج إلى معرفتها.

والرابع: **الإباحات** التي أبيح ارتكابها.

والخامس: **أفعال النبي** ﷺ التي انفرد بفعلها.

ثم رأَيْت كُلِّ قسم منها يتنوع أنواعًا كثيرةً ومن كُلِّ نوعٍ تتنوع علوم خطيرة ليس يَعْقِلُها إلا العالمون الذين هم في العلم راسخون"[١].

- والحاكم النيسابوري أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله بن مُحَمَّد بن حمدويه المعروف بابن البيع (ت: ٤٠٥هـ) وكتابه المعروف بـ(المستدرك على كتاب الصحيحين) مما لم يذكراه وهو على شرطهما أو شرط أحدهما أو لا على شرط واحد منهما.

ومن جمع الأحاديث الصحيحة أيضاً[٢]:

- الحافظ ابن الجارود عبد الله بن علي أبو مُحَمَّد النيسابوري، المجاور بمكة (ت: ٣٠٦ هـ). وكتابه (المنتقى) كالمستخرج على صحيح ابن خزيمة.

- والحافظ ابن الشرقي أبو حامد أحمد بن مُحَمَّد بن الحسن النيسابوري، من تلاميذ مسلم (ت: ٣٢٥هـ).

- والحافظ قاسم بن أصبغ أبو مُحَمَّد البياني القرطبي المالكي (ت: ٣٤٠هـ) وكتابه على نحو كتاب (المنتقى) لابن الجارود.

- والحافظ ابن السكن أبو علي سعيد بن عثمان بن سعيد البغدادي المصري، نزيل مصر (ت: ٣٥٣هـ)، وسمى كتابه (الصحيح المنتقى)[٣].

كما تابع البخاريَّ تلامذتُه - ومن في طبقتهم - في التدوين المرتَّب على الأبواب - وإن لم يتابعوه في الاقتصار على الصحيح بل ذكروا في مصنفاتهم الصحيح والحسن وفيها أحاديث ضعيفة - وفي مقدمتهم أصحاب السنن الأربعة :

---

(١) صحيح ابن حبان: (١/ ١٠٣)

(٢) ينظر الرسالة المستطرفة (٢٤-٢٥)

(٣) وممن صنَّف الصحيح ممن تأخر عن هؤلاء في الوفاة - وإن لم يتأخر عنهم في المعرفة والحفظ والإتقان والتصنيف - الحافظ الدمشقي ضياء الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الواحد المقدسي الصالحي الحنبلي الزاهد الورع (ت: ٦٤٣هـ)، وكتابه بعنوان (الأحاديث الجياد المختارة مما ليس في الصحيحين أو أحدهما) لكنه لم يرتب كتابه على الأبواب كترتيب الصحاح الآنفة الذكر، بل رتَّبه على المسانيد.

- الإمام **أبو داود** السجستاني سليمان بن الأشعث (٢٧٥هـ) .

- الإمام **الترمذي** أبو عيسى مُحَمَّد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ) .

- الإمام **ابن ماجه** مُحَمَّد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ) .

- الإمام **النسائي** أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (٣٠٣هـ) .

وقد عدَّد السيد الكتاني خمسة وعشرين كتابًا من كتب السنن، ثم قال: (هذه هي مشاهير كتب السنن وبعضها أشهر من بعض)(١).

وكتب السنن هذه تقتصر على الأبواب الفقهية من الطهارة والصلاة والزكاة ... إلى العتق(٢). إلا ما كان من كتاب الترمذي فهو كتاب جامع(٣) على غرار الصحيحين من حيث الجمع.

وفي هذا العصر أيضًا صنَّف شيخ حُفاظ الشّام ومسند الدنيا الإمام الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطر اللخمي الشافعي الطبراني (نسبة إلى طبرية) (ت: ٣٦٠هـ) معاجمه(٤) الثلاثة التي طار ذكرها في الأمصار وسارت بها الركبان:

- المعجم الكبير: وهو مؤلف في أسماء الصحابة على حروف المعجم عدا مسند أبي هريرة فإنه أفرده في مُصنَّفٍ، وإذا أُطْلِق في كلام المحدثين (المعجم) فهو المراد، وإذا أريد غيره قُيِّد.

- المعجم الأوسط: وألَّفه في أسماء شيوخه، وهم أكثر من ألْف، جمع فيه غرائب حديث شيوخه، قال الذهبي: (بيَّن فيه فضيلته وسعَة روايته، وكان يقول: هذا الكتاب روحي، فإنَّه تعِب عليه، وفيه كل نفيس وعزيز ومنكر)(٥).

- المعجم الصغير: على أسماء شيوخه أيضًا، خرج فيه عن ألف شيخ، يقتصر فيه على حديث أو حديثين عن كل واحد من شيوخه.

استمر العطاء على هذه الوتيرة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، وكان نتيجة ذلك أن ضَمَّت المصنَّفات الحديثية الذي المصنَّفة في هذين القرنين (الثالث والرابع) جميع ما في المدوَّنات التي دوَّنها المتقدِّمون، وزادوا عليها ما تلقَّوه شِفاها من شيوخهم مما لم يقيده السابقون في صحفهم وكتبهم.

---

(١) الرسالة المستطرفة (٣٧)

(٢) ينظر الرسالة المستطرفة (٣٢)

(٣) الجامع عند المصنفين من أهل الحديث ما يوجد فيه من الحديث جميع الأنواع المحتاج إليها من العقائد، والأحكام، والرقاق، وآداب الأكل والشرب والسفر والمقام، وما يتعلق بالتفسير والتاريخ والسِّيَر والفتن والمناقب والمثالب ... وغير ذلك. ينظر الرسالة المستطرفة (٤٢).

(٤) المعجم في اصطلاح المحدثين: ما تُذكر فيه الأحاديث على ترتيب الصحابة أو الشيوخ أو البلدان، مرتبين على حروف الهجاء. ينظر الرسالة المستطرفة (١٣٥).

(٥) تذكرة الحفاظ للذهبي (٣/ ٨٥).

التصنيف بعد القرن الرابع إلى نهاية القرن العاشر:

نستطيع القول: إنَّ (مجموع الأحاديث النبوية صارت مدوَّنةً محفوظةً في مجموع المصنَّفات الحديثة التي اكتمل عقدها في هذين القرنين).

إذًا لقد انتهى تقريبًا جمع السنن والأحاديث من أفواه الرّواة ومن الصحف والنُّسخ، كما تمَّ النظر في أحوال الرواة ومراتبهم، واجتهد الحفاظ في التمييز بين الصحيح وغيره من أنواع الحديث، وجاء الخَلَف فجهدوا على إظهار تلك الأحاديث المجموعة في المصنفات الحديثة - والتي أفنى من سبقهم نفوسهم وأعمارهم في تتبعها ورصفها عقودَ جواهر تخلب الألباب وتشرح النفوس - جهدوا على إظهارها وإعادة رصفها بطرائق جديدة ومناهج مستحدثة.

وخلاصة القول: إنَّ مطلع القرن الخامس الهجري كان بدايةً لعهدٍ جديدٍ في التصنيف يمكن تسميته بعهد (المجاميع الحديثية)، مع تجديد في طريقة الترتيب والتبويب، إلى جانب التهذيب والاختصار والتقريب.

فمن المصنِّفين من جمع بين مجموعة من كُتب من تقدَّمهم، ومن أمثلة هذه المجاميع:

- (**الجمع بين الصحيحين**) لكل من:

* الحميدي أبي عبد الله محمد بن فتوح الأندلسي القرطبي (ت: ٤٨٨هـ).

* وأبي محمد الإشبيلي عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي، المعروف بابن الخراط، وكان حافظًا، عالما بالحديث وعلله، عارفًا بأحوال الرواة ومراتبهم، (ت: ٥٨٢هـ). وغيرهما.

كما قاموا بالجمع بين الأصول الستة (صحيح البخاري ومسلم، وسنن أبي داود والترمذي والنسائي، وموطأ الإمام مالك[١])، فممن جمع بينها في مصنَّفٍ واحد:

* أبو الحسن رَزين بن معاوية العبدري السرقسطي الأندلسي (ت٥٣٥هـ) وسماه (التجريد للصحاح والسنن).

* ابن الأثير الجزري مبارك بن محمد مجد الدين أبو السعادات (ت: ٦٠٦هـ) وسماه (جامع الأصول من أحاديث الرسول) وهو على وضع كتاب رَزين، إلا أنَّ فيه زيادات كثيرة عليه، وقد رتَّبه على الأبواب ورتَّب الأبواب على حروف المعجم.

* وقد اختصر جامع الأصول ابن الديبع الشيباني عبد الرحمن بن علي اليمني (ت: ٩٥٠هـ) وهو مختصر حسن سماه (تيسير الوصول إلى جامع الأصول).

(١) يلاحظ أنهم كانوا يعدُّون الموطأ سادس الكتب الستة، وقد استقر الرأي عند المتأخرين على عدِّ سنن ابن ماجه سادس هذه الكتب.

* ثم قام الفيروز أبادي[1] مجد الدين مُحَّد بن يعقوب الشيرازي (ت: ٨١٧هـ) بجمع زوائد على جامع الأصول في مصنَّفٍ سماه (تسهيل طريق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول).

وممن قام بالجمع بين مصنَّفات الحديث المتقدمة أيضًا شيخُ المفسرين والحفاظ الدمشقيين في عصره وصاحب التصانيف التي حظيت بالانتشار في عصره وإلى يومنا هذا الإمام الحافظ ابن كثير الدمشقي إسماعيل بن عمر الشافعي (ت: ٧٧٤هـ) وذلك في كتاب فريد سماه (جامع المسانيد والسُّنن الهادي لأقوم سَنَن) جمع فيه بين الأصول الستة، ومسانيد الإمام أحمد والبزار وأبي يعلى، والمعجم الكبير للطبراني، وزاد عليها من غيرها. رتبه على مسانيد الصحابة، ورتب المسانيد على حروف المعجم، فيذكر كل صحابي له رواية، ثم يورد في ترجمته جميع ما وقع له في الكتب المذكورة وما تيسر له من غيرها.

وكان ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحَّد التيمي البكري البغدادي (ت: ٥٩٧هـ) قد صنع كتابًا سماه (جامع المسانيد بألخص الأسانيد) جمع فيه بين صحيحي البخاري ومسلم، وسنن الترمذي، ومسند أحمد، ورتَّبه أيضا على المسانيد.

ومن الكتب التي يمكن أن نسلكها في سياق المجاميع الحديثية (**كتب الزوائد**)، وهي مصنَّفاتٌ تجمع الأحاديث التي يزيد بها بعض كتب الحديث على بعضٍ آخر، والأشهر أنهم يتتبعون الأحاديث الزوائد على الأصول الستة، ومن هذا النوع من التصنيف أذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- إتحاف السادة المهرة الخيرة بزوائد المسانيد العشرة: لشهاب الدين البوصيري أحمد بن أبي بكر مُحَّد الكناني الشافعي (ت: ٨٤٠هـ) يريد بها (مسند الطيالسي، ومسند الحميدي، ومسند مُسدَّد، ومسند العدني، ومسند ابن راهويه، ومسند ابن أبي شيبة، ومسند ابن منيع، ومسند عبد بن حميد، ومسند الحارث ابن أبي أسامة، ومسند أبي يعلى الموصلي).

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لنور الدين الهيثمي علي بن أبي بكر بن سليمان (ت: ٨٠٧هـ) جمع فيه زوائد معاجم الطبراني الثلاثة، ومسانيد أحمد وأبي يعلى والبزار، محذوف الأسانيد مع الكلام على أحاديثه بالصحة والحسن والضعف وما في الرواة من جرح أو تعديل. قال الكتاني: (وهو من أنفع كتب الحديث، بل لم يوجد مثله كتاب، ولا صنِّف نظيره في هذا الباب)، وهو مرتَّبٌ على الأبواب.

- ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى كتاب (جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد) للشيخ أبي عبد الله مُحَّد بن سليمان المغربي الروداني (ت: ١٠٩٤هـ)[2] فقد اشتمل كتابه على أحاديث أربعة

(١) هو صاحب (القاموس المحيط) نفسه.

(٢) المدفون بسفح جبل قاسيون من دمشق الشام.

عشر كتابًا من كتب الحديث (الصحيحين، والموطأ، والسنن الأربعة، ومسند الدارمي، ومسند أحمد، ومسند أبي يعلى، ومسند البزار، ومعاجم الطبراني الثلاثة) أي ما جُمِع في كِتابيّ جامع الأصول ومجمع الزوائد، مضافًا إليها أحاديث سنن ابن ماجه.

لم يكن كل ما تقدَّم من مجاميع ليُرضي نَهَم إمامٍ كالإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ) الذي يقول عن نفسه: (وحبُّ الاستيعاب عند المصنِّفين – وخصوصاً عندي – من آكد الواجب والفرض)[(١)] فرام رحمه الله تعالى أن يجمع أحاديث السنة النبوية بأسرها في مصنَّف جامع سماه (الجامع الكبير أو جمع الجوامع) وقال في مقدمته: (هذا كتاب حافِلٌ، ولبابٌ مُنيفٌ رافِلٌ، بجمع الأحاديث الشريفة كافل، قصدت فيه استيعاب الأحاديث النبوية).

وقد قسم الكتاب إلى قسمين:

القسم الأول: قسم الأقوال جمع فيه الأحاديث النبوية المرفوعة مرتبة على حروف المعجم

وقد بين ذلك بقوله: "الأول: أسوق فيه لفظ المصطفى بنصه، وأُطَوِّقُ كل خاتم منه بفصِّه، وأُتْبِع متن الحديث بذكر من خَرَّجه من الأئمة أصحاب الكتب المعتبرة، ومن رواه من الصحابة رضوان الله عليهم من واحد إلى عشرة، أو أكثر من عشرة، سالكاً طريقةً يُعرف منها صحَّة الحديث، وحسنه، وضعفه، مُرَتَّباً ترتيب اللغة على حروف المعجم، مراعياً أول الكلمة فما بعده".[(٢)]

القسم الثاني: قسم الأفعال جمع فيه الأحاديث الفعلية أو التي تضمنت قولاً وفعلاً، ورتبه على مسانيد الصحابة. قال رحمه الله: "والثاني: الأحاديث الفعلية المحضة، أو المشتملة على قول وفعل، أو سبب، أو مراجعة، أو نحو ذلك مرتبًا على مسانيد الصحابة"[(٣)].

وقد ذكر بعد كل حديث من أخرجه من الأئمة، كما سن لنفسه منهجا يعرف من خلاله درجة الحديث صحة وضعفًا، وذلك أنه صنَّف كتب الحديث إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: وتضم الكتب التي التزم أصحابها إخراج الصحيح، كـ (صحيح البخاري ومسلم وابن خزيمة ...) فالعزو إليها مُعْلِمٌ بالصحة، إلا إن متعقَّبًا فإنه يذكر التعقيب.

المجموعة الثانية: تضم قائمة الكتب التي يُكثر أصحابها من إخراج الحديث الضعيف، مثل كتب الخطيب البغدادي وابن أبي الدنيا والديلمي...، فإفراد العزو إلى واحد منها أو أكثر مُعلِم بِمُطْلَق ضعف الحديث، إلا ما تعقَّبه، والتعقب هنا على صورتين:

الأولى للدلالة على أن الحديث قد ارتقى لدرجة القَبول لنظافةِ إسناده أو لوجود شواهد أو متابعات له.

---

(١) شرح مقامات السيوطي (ص: ٩٥١).
(٢) جامع الأحاديث (١/ ٤)
(٣) جامع الأحاديث (١/ ٧)

وأما الصورة الثانية من التعقب فهو لبيان أنَّ الحديث شديدُ الضَّعفِ لا يصلح للاعتبار ولا تجوز روايته إلا لبيان حاله ليُجتب، كأن يكون الحديث موضوعاً أو منكراً أو واهياً.

المجموعة الثالثة: تضم كتب السنن (الترمذي والنسائي...) وكتب هذه المجموعة وإن كانت تضم الحديث الصحيح والحسن والضعيف، إلا أن الأصل فيما ترويه هو في حيز المقبول، إلا ما تُعقِّب.

لقد حوى هذا الكتاب ما لم يحوه كتاب قبله، فزادت عدَّة أحاديثه على ستة وأربعين ألف حديث.

هذا ولم يُكتب للسيوطي أن يُكمل ما رامه بما يُرضي طموحه، فقد وافته منيته قبل أن يُتِمَّ عمله على الوجه الذي يأمله، ومن ثم قام بعض من آتى بعده بالاستدراك عليه، وممن استدرك عليه:

- المناوي مُحَمَّد المدعو عبد الرؤوف بن تاج العارفين الشافعي (ت: ١٠٣١هـ) وكتابه (الجامع الأزهر من حديث النبي الأنور) جمع فيه ما فات السيوطي ذكره من أحاديث (المستدرك للحاكم، ومسانيد الإمام أحمد والبزار وأبي يعلى، ومعاجم الطبراني الثلاثة، وغيرها) ولم يذكر شيئًا مما فات السيوطي من الأصول الستة لسهولتها وكثرة تداوله وسهولة الوصول إليها.

- أبو العلاء إدريس بن مُحَمَّد بن إدريس العراقي الفاسي (ت: ١١٨٤هـ) ذيَّل على (الجامع الكبير) ما فاته فجمع نحوًا من عشرة آلاف حديث في طُرَرٍ على هامش نسخته(١).

وبعد: فهذا عرض موجز لبعض ما نالته السُّنة النَّبوية من عناية وجهد في سبيل صيانتها والحفاظ عليها من انتِحالِ الـمُبْطلين، وتحريفِ الغالينَ، وهو غيضٌ من فيضٍ لجهودٍ مُستمرةٍ لن تتوقف إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وما عليها، مصداقًا لوعده في كتابه الكريم ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] .

(١) ينظر فهرس الفهارس والأثبات (٨٢١/٢).

آخـــر الكلام

مِنْ نديّ الذّكرى

أ.د. محمد موعد

مِنْ نديّ الذّكرى(*)

أ.د. محمد موعد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم

ينقلني اسم الدكتوره عزيزة مريدن رحمها الله إلى مرحلة ندية من العمر، تعيدني إلى ذلك الطالب في قسم اللغة العربيّة من كليّة الآداب بجامعة دمشق، الطالب الذي كان يعمل نجّاراً من الصباح الباكر إلى الساعة الثالثة والنصف، ثم ينتقل إلى حالة مختلفة أخرى حيث كلية الآداب لينخرط في المحاضرات المسائية، فيتوارى شعور الصباح ليملأه شعور آخر مختلف، فلا يقوم له في النفس خاطر.. ولا يهجس له في القلب هاجس، إنه عالم يشع بالنور والمعرفة، هذا العالم الذي بهره، فأكبّ على الدرس والبحث، فعشق عالمه الجديد؛ وما كان له هذا لولا أساتذة كبار عظام، أثروا فيه أيما تأثير؛ فلذا كان همّه أن يكون أستاذا مثلهم في ذلك الصرح، فكان له ما أراد بفضل من الله، ثم بفضل منهم.

وكانت بواكير هذا عندما أنصتُ إلى الدكتوره عزيزة في المحاضرة الأولى من محاضراتها في السنة الرابعة، إذ شرعت تتحدث عن حلقة البحث، والبحث العلمي، ثم أملت علينا عناوانات الحلقات التي يمكن أن يصطفي الطالب منها أيّ عنوان، فيقوم بتسجيله لديها، ثم يشرع بالحلقة التي كانت تشرف عليها فعلاً، ولكنّ ذلك لم يرق لي، فقلت لصديق لي: أريد أن أبحث في موضوع آخر ليس مما أملته علينا؛ وأريد أن أقابلها في مكتبها، وأقترح عليها موضوعاً آخر، فقال لي: هل أنت مجنون، هذه الدكتورة عزيزة صاحبة الشخصية القوية المعروفة، فعليك أن تتحرج من غضبها، على أنك إن كنت ترغب في سماع كلام لا يعجبك فقابلها. قلت له: سأدخل، وأقول لها: لم يعجبني أيّ موضوع مما أمليت علينا، وأريد موضوعاً آخر.

ضحك صديقي وقال: هيا ادخل، وستخرج إن شاء الله بوجه ملوّن غاضب، وهي تطردك من مكتبها، نتيجة لمحة خاطفة خرقاء، وستولّي مدبراً حسيراً وقد خسرت درجة حلقة البحث.

(*) من محاضرة ألقيتُها في مكتبة الأسد الوطنية في الشّام ، ٢٧حزيران ٢٠١٨م.

اتكلت على الله، واستعدت بعض الجأش وولجت مكتبها ملقيا عليها السلام، فردّت، وهي تبتسم، وهذا شجعني أن أقول لها هكذا من الباب إلى المحراب: دكتورة: هل من الممكن للطالب أن يختار موضوعاً من غير ما اقترحته علينا؟.

قالت: نعم، شرط أن يكون الموضوع جيدا، اطمأنت نفسي، فقلت لها: دكتوره تعلمين أن مجازر صبرا وشاتيلا قد مرّ عليها أقل من شهر، وهي مجازر أثرّت في ضميرنا جميعاً، وأنا أريد موضوعا له صلة بتلك المجازر، لعلي من خلاله أضيء على هذا الحدث، فقالت لي: وهل من عنوان محدد؟. قلت: نعم، أريد أن أجري دراسة مقارنة بين شعر محمود درويش وسميح القاسم في رؤيتهما لمجزرة كفر قاسم، فقالت لي، لا بأس، أنا موافقة، ولكن يبدو أنك طالب مجدّ وابتسمت، ولا أقبل منك في هذه الحالة أن تكتب حلقة بحث، ثم تقرأها، وينتهي كل شيء، هذا لا أقبله، أريد منك أن تعدّ الحلقة على شكل محاضرة تلقيها على زملائك، فإن أعجبتني فلك أعلى درجة، وإلاّ فالصفر. قبلت عرضها، وكببت على ما طبع من ديوان الشاعرين في ذلك الوقت، أقرأ وأحلل النصوص، وأربطها بالحدث مجازر صبرا وشاتيلا، حوالي شهرين تقريباً وأنا لا همّ لي إلا هذه الحلقة، ثم بيضتها بخطي وأحسب أنه جميل، وصنعت غلافاً للحلقة، كان من رسم لفنان جسّد مجازر صبرا وشاتيلا عبر شكل جمجمة لف بها العلم الأمريكي، وعلم الصهاينة، وقد جعل الفنان هذه الجمجمة تلتهم الضحايا فتسيل الدماء ملطخة كل مكان، وضعت هذا الشكل المخيف على الغلاف، ثم كتبت العنوان واسم المشرف بخطي، ودخلت مكتبها، وقلت لها: هذه هي الحلقة، نظرت إلى الغلاف في فزع، ثم تأملته مليا، وقال لي: هل هذا رسمك؟ قلت لها: لا، ولكن هذا الخط خطي، قالت لي: خطك حلو.

ثم قالت لي: الأسبوع القادم تلقي الحلقة على شكل محاضرة، كما اتفقنا.

ودخلت القاعة التي هي باسمها الآن، وقالت للطلاب: الأسبوع القادم سيحاضر بكم زميلكم مُحَمَّد موعد وقصت ما جرى بيني وبينها على الطلاب.

انصرم أسبوع بتمامه لم يكن ليصرفني عن المحاضرة شاغل ليلا أم نهاراً، فقد حفظت الحلقة عن ظهر قلب، وتدربت في البيت على إلقاء المحاضرة، حيث كنت أجمع أخوتي وأخواتي وأولاد الجيران أحياناً، فجارتنا أم هيثم كان عندها هي وأمي من الأولاد ما يكفي لسعة قاعة، وهو ما كان معوانا لي على إلقاء محاضرة عليهم، ومعظمهم لم يكن يعر انتباها لي طبعاً.

وفي اليوم الموعود، نبهت على أصدقائي بأن الويل سيكون لمن يعقب أو يتفذلك على محاضرتي.

وحان وقت المحاضرة، قدمتني للطلاب، ثم جلست بينهم في المقعد الأول، وشرعت بالمحاضرة، وكل كياني يهتز، ولكني تماسكت وما كدت أشرع بالمحاضرة حتى انتهيت منها، فقد مرّ الزمن سريعا

جدا، وكنت خلالها أنظر بطرف عيني إلى الدكتورة عزيزة فأرى علامات الرضا في وجهها، وهذا كان يشجعني ويجعلني أتماسك أكثر وأكثر، ويعيد لي بعض ثوبي ورشدي؛ فاستروحتِ النفسُ، فكان ذلك يمسح الهنات عن وجهي، ليستعيد رونقه وألقه، في موقف لا أحسد عليه.

انتهيت من المحاضرة، وقمت من مكاني لأجلس بين زملائي، ولكنها رحمها الله أصرت أن أبقى على كرسيها، وأن تبقى هي بين الطلاب؛ كي أستمع إلى ملاحظات زملائي، وحاولت ما أطقت أن أدافع عن وجهة نظري أمام أسئلتهم التي انهالت عليّ، وكنت أقول في قلبي وقتها بسيطة يا ولاد إيه، وبعد أن انتهت ملاحظاتهم ذهلت بإطرائها على محاضرتي، وبدأت بالحسنات، ثم صوّبت لي كثيراً من الأحكام التي أطلقتها، وعند صدور الدرجات كانت درجتي كما وعدت.

أسوق هذه الحادثة على مسامعكم ليس من أجل الإطراء على اجتهادي في المرحلة الجامعية الأولى؛ بل أسوقها لنرى الأستاذة الجامعية، فما حصل معي يعكس شخصية الأستاذ الجامعي الحريص على طلابه، الأستاذ الجامعي القدوة الذي يتعلم منه الطلبة السلوك والخلق الكريم قبل العلم، فقد تعلمت من هذه الحادثة أن الأستاذ الجامعي الحق هو الذي لا يتفرد برأيه، ويرى أن رأيه هو الصواب، فالأستاذ الحق هو الذي ينصت للرأي الآخر، حتى لو كان هذا الرأي يصدر عن طالب في المرحلة الجامعية الأولى، فهي قبلت أن أعدّ حلقة بحث من غير ما اختارته لنا من موضوعات، بل إن الحلقة كانت تقوم على شاعرين ممن كتبا في شعر التفعيلة الذي كان لها منه موقف، ومع ذلك لم تصادر رأي طالب في مقتبل العمر؛ بل شجعته إلى أبعد مدى عندما لمست صحة العزم منه، فأجلسته على كرسي الأستاذ الجامعي، وهو في ذلك الوقت ربما لا يكون أهلا كي يعطي درساً لطلاب المرحلة الثانوية، فكان حثّاً يستجيش أفضل ما في كيان المرء من مزايا واستعداد... فأي أفق ندي كريم كانت ترنو إليه الدكتوره عزيزة، هذا الأفق الوضيء، جعلني عندما رأيت اسمي في قائمة المقبولين في المعيدين في قسم اللغة العربية أزف بشرى ذلك إليها، فكانت هي أول من علم بهذا قبل والديّ، وقد رأيت في وجهها علامات السرور والبهجة والفرحة وهو ما أشعرني بأني ابنها حقاً.

وكنت ألقى منها كل حثّ وتشجيع، على الرغم من أن التخصص الذي قبلتُ فيه بعيد جدا عن تخصصها، ولكن صدقوا أيها السادة بأن حبي لها جعلني أعشق الشعر الحديث، وجعلني أقرأ بنهم وشغف دواوين كثيرة من شعر الحداثة، وجعلني أقرأ أيضاً بعضا مما خطّه النقاد في مجال النقد الحديث، ولما أزل أطرب لكثير مما حفظته أو قرأته من شعر نزار قباني أو السياب، أو محمود درويش، فكم وكم قلبت شعر محمود درويش في ذهني لأعرف مراده من هذا التركيب أو ذاك، والشعور على هذا النحو هو درجة رفيعة رفيعة تورث نشوة غريبة في الحسّ، فكم من نشوة اعترتني وأنا أتخيل طيف ذلك الفتى المنسي بين فراشتين، فتحنو عليه الجبال، أجل الجبال تحنو فترمي له

معاطفها وتضمه إليها، وذاك الفتى حيث كان في حلّه وترحاله يُرى في انتظاره أرصفة باردة باهتة تخلو من كل حياة؛ فلا مستقبلين ولا ياسمين، وتراه يكتشف ذاته، ولكن أين؟؟ إنه يكتشفها ويتفحص فيها في عربات القطار، أو حيث يكون وحيدا في المشهد البحري، فلا أحد يسامره، أو يصغي إلى مأساته، سوى نفسه، حيث نفسه قرب نفسه، أو ملء نفسه، فهو يقف أمام نفسه مجرّدا إياها من كل عائق؛ فإذا هو يواجه الوحدة والغربة في ذهاب مستمر:

فهو الذهاب المستمر إلى البلاد

ومع هذه الغربة والوحدة لا يعتريه يأس، فهو يمضي غير هيّاب، ليخطو خطوة أخرى فيصعد كي يرى حيفا، ملقياً بالذكريات وراء ظهره، فهو يوم لا يحتمل الذكريات؛ لأنه يوم الشمس والزنبق، فإن جاء المساء امتصه جرس بعيد بعيد، وكلما مرّ على طريق فرّت منه الطرق القريبة والبعيدة، وهو والحالة هذه يلتجئ إلى رصيف الحلم والشعر، فيمضي إلى حلمه؛ ولكن الخناجر تسبقه إلى هناك، فإذا هو في المنفى، في روما:

جميل أنت في روما

قتيل أنت في روما

ومع هذا لا يستريب لحظة بأن: حيفا من هنا بدأت، وهو سلم الكرمل وبسملة الندى والزعتر البري والمنزل، المنزل الذي يحلم أن يضمه في كنف حيفا، حيث يرنو إلى السنونو، وهو حلم طفولي يسير يقلق الغاصب:

لا تسرقوه من السنونو

لا تأخذوه من الندى

كتبت مراثيها العيون

وتركت قلبي للصدى

لا تسرقوه من الأبد

وتبعثروه على الصليب

فهو الخريطة والجسد

وهو اشتعال العندليب

لا تأخذوه من الحمام

لا ترسموا دمه وسام

فهو البنفسج في قذيفة

وهذا الفيض من الكلوم يجعل الحصى يعرق، أجل الحصى يتصبب عرقاً لهول ما عانى الفتى، فإن جف عرقه خلف ملحاً صامتاً بارداً، ثم ينقلك فجأة من ذاك المشهد المفزع إلى حيث توقد الشموع، وعجباً من وقودها!! فهي توقد من الجراح المفتوحة، ولكنها مفتوحة لشيء لا يخطر ببال: إنها مفتوحة للأزهار، وإذ يتوجه بالخطاب إليها متوسلا أن يبقى ذكره مستمراً قبل أن ينسى يديه، وإن المرء ليعجب حقاً من امرئ قد آلت حالته المتأزمة إلى أن ينسى يديه، فكيف له هذا، كيف!!!.

فاذكريني قبل أن أنسى يدي

وهو تعبير يلقي الظل على المشهد والحركة...ولكنه على ما آلت إليه حاله من مكروب الظرف، جعلته يتشبث أكثر فأكثر في الأرض؛ فيرسل إليها رسائل من ضرب آخر، رسائل لا يمكن اقتلاعها:

والصخور رسائلي في الأرض

الأرض التي لا يمكن أن تُقتلع، وإن المرء ليعجب حقاً من ذلك المرء الذي يحاول عدوّه أن يقتلعه من الجذور، فإذا به في صعود مستمر:

وأصعد من جفاف الخبز، والماء المصادر

من حصان ضاع في درب المطار

ومن هواء البحر أصعد

من شظايا أدمنت جسدي

وأصعد من عيون القادمين إلى غروب السهل

أصعد من صناديق الخضار

وقوة الأشياء أصعد

يصعد الفتى منتمياً إلى سمائه الأولى، وإلى الفقراء في كل الأزقة...

وعند هذا المشهد أترك ذلك الفتى في موادعة وسلام... فالكلام عليه يطول ويطول...

وهكذا كنت تحيا مع إيقاعات قوية عميقة تهز الوجدان هزاً، ولذا أسدل الستار عليه؛ لأقول: هكذا كنت ولما أزل أقلب هذا التكثيف الشعري لمحمود درويش وأستمتع بهذه العلائق المتناقضة التي عجّ بها شعره، وما كان لي هذا لولا ذاك الفيض الذي تلقيته من سديد المنهج الذي غرسته في النفس والعقل والقلب أستاذتي الدكتوره عزيزة في قراءة الشعر، فقد كانت رحمها الله صاحبة منهج علمي صحيح في فهم النص، وما وراء النص، وقد تعلمت منها عندما كانت تسوق نصوص محمود

سـامي البـارودي وتخـوض في أدق التفاصـيل، مغرقـة في فهـم المعـنى العميـق أو المعنى المقـدّر الـذي يتحدث عنه تشومسكي وصحبه اليوم، وما كان لي ذلك لولا ذلك الفرش الدقيق لعصر الباردوي الذي استغرق منها محاضرات عدّة حتى لكأني كنت أحسب أني أمام أستاذة في التاريخ، تخوض في أدق أموره، وكنت على شدة شغفي بما تسوق من كلام على عصر البارودي أظن أن ما تقوله يمكن لها أن تتجاوزه، فهـذا لـيس موضـعه، ولكـني اكتشـفت فيمـا بعـد أن عمـق الفـن يكـون بفهـم قـويم للتـاريخ، وأن معرفـة أدقّ التفاصـيل في التـاريخ الحضـاري خاصـة تعطـي القـارئ مـدى واسـعاً في فهـم النصـوص، وتجعلـه فعـلاً مشـدوها مشـدوداً إلى النصـوص، يقلبهـا في رأسـه مـرات ومـرات، يربطهـا بالحدث وبالعصر، وبما وراء العصر؛ فيتكشف إذ ذاك بأن الفنان الحق الأصيل هو سابق لزمنه فيما سطر وعبر، وإذ ذاك تظهر الرؤية الصحيحة والقويمة والدقيقة للفنّ، ورسالته ولهدفه، فيكون لعميق المعنى دوره العظيم والصحيح في التطوير والتحديث؛ فإن وصل المرء إلى هـذه المرحلة تعلّم من كل شيء يسمعه أو يراه، إذ يلحظ والحالة هذه أموراً قد لا تتبدى لمن لم يدرج على ربط الأشياء بعضها ببعض، فكم من لقاء تلفازي أو إذاعي تعلمت منه أشياء كثيرة، أو اكتشفت منه أجوبة لأسئلة كانت تدور في الخاطر، منها لقاء تلفازي مع محمود درويش تابعته بنهم، ولا أنساه البتة ، تعلمت منه الكثير الكثير، فقد تعلمت منه أن سر استمرار الفنان في الصعود نحو الكمال هو نظرة الفنان إلى فنه، فقد سمعت منه أنه عندما يكتب قصيدة يقرأها فلا يقف منها وقفة المأخوذ المبهور، فإن خامره إحساس بأنها لمحمود درويش يدعها حبيسة في زاوية قصيّة في ذهنه، ويبقى يمحّص وينقّب فيها، محاكياً ما كان من عبيد الشعر، فإن أحسّ أنها ليست له أخرجها إلى النور.

بـل إني أصـارحكم بأن هـذا المنهج القـويم الـذي أخذتـه عـن الأسـتاذة الكبـيرة، أفضـى بي، أن أصغي إلى كل شيء، لعلي ألمح فيه تجربة أو خلاصة أو درساً، غير ملتفت إلى قدر هذا الشيء أو ذاك، وأذكر أنه ومنذ شهر أو يزيد كنت أستمع إلى حوار إذاعي مع فنانة كانت تتحدث عن مرحلة انصرمت من حياتها عملت فيها عارضة للأزياء، ومعلوم للجميع طبيعة تلك المجتمعات التي تعنى بالأزياء؛ فهـي ذات طبيعـة خاصـة، قالـت تلـك الفنانـة: بقيـت عامـاً كـاملا أتـدرب؛ لكـن لا علـى عرض الأزياء، بل على دقائق المواقف والتعامل مع كل موقف؛ وكانت تضج من هذا التدريب، ومن هذا الوقت الذي ينفق على ذلك، وكانت تعتقد أن مثل هـذه المواقف يعوزها فقط حفظ كليشات خاصة بها، ولكنها فيما بعد اكتشفت أن حفظ الكليشات مهما سما وعلا، ومهما بُذلت فيه من جهود يمكن أن يبدده موقف مفاجئ، لم يُحسب له حساب، وقالت بالحرف: (ما ينفعش أن تكون في موقف تتخضي فيه، وتقولي: يما).

وهـذا يكشـف أن المرء عنـدما يـذوب في عملـه، فيصـهر معـه في كيـان واحـد، فيـنعم بصـحبته يكون مبدعاً فيه، وهذا حقاً ما ألفيته في أستاذتنا القديرة.

وأخيراً فإني أحبّ أن ألمح إلى بعد آخر رأيته في شخصية أستاذتي، وهو شغفها بالكلام على التجديد، على الرغم من أنّ كثيرين كانوا يرمونها بالتقليد، وحبّ القديم، وهي لم تكن كذلك، وليس أدلّ على ذلك من كلامها نفسه الذي سمعته منها، والذي سطّرته في كتابها الجامعي الموسوم بحركات الشعر في العصر الحديث: «وفي شعرنا الحديث عامة نجد قصائد نظمت في المناسبات السياسية والوطنية والقومية، كما نجد قصائد تتناول الحياة الحديثة والمخترعات: كالطيارة والغواصة، ولكن هذا كله يظل حركة سطحية في التجديد، لأنه لايقوم على منهج مرسوم، ولا اتجاه معيّن.

ثم إننا نرى أكثر الشعراء، يجمع قصائده التي نظمها في أوقات متفرقة، ويطبعها في ديوان، فلا يعرف كيف يقدّم له، بل يطلب من بعض الكتّاب أن يقدموه، ليكشفوا عن خصائصه التي لا يدري هو بها، لأنه لم ينظم ليعبّر عن فلسفة خاصة به في الحياة، أو اتجاه معيّن يسير وفقه–كما يقول الدكتور شوقي ضيف– وإنما هي قصائد قيلت في أوقات ومناسبات عديدة.

وقد جرت محاولة أخرى لتجديد الشعر العربي في العصر الحديث، آثر فيها الشعراء أن يستعيروا بعض اتجاهات الغربيين، في تفسيرهم وشعورهم، وخصوصا الاتجاه الرومانسي، حتى أضحى كثير من قصائدهم كأنه ترجمة للأساليب العربية.

وبالغ بعضهم فقال:" إن الأساليب العربية القديمة لم تعد تلائمنا في هذا العصر، ونسوا أن صيغ التفكير الفني لأمة من الأمم، لا يمكن أن تهجر مرة واحدة إلى صيغ أمم أخرى، أليست الأمة عند ذاك تهجر تقاليد قدمائها لتتخذ تقليدا آخر غريباً عنها؟؟.

لذلك لم تُحدِث هذه الحركة الانقلاب المنشود، لأنها كانت متطرفة في التجديد.

صحيح أن بعض هؤلاء قد نجح في هذه الحركة التجديدية الأخيرة، ولكن الذين نجحوا هم الذين استطاعوا أن يوازنوا بين الصياغة العربية وبين الأفكار والصور الغربية.. وهم أيضاً الذين كان لهم محاولات ناجحة في الشعر العربي الأصيل، لأن التجديد الحقيقي إنما يقوم على أساسين مهمين:

١–أن يدرس شعراؤنا المذاهب الفنية في الشعر العربي القديم دراسة دقيقة، حتى يعرفوا كيف يبنون على أساسها العتيد، وحتى يتفاعلوا مع أسلافهم تفاعلاً فنيا؛ وإلاّ انسلخوا عن تراثهم، وفقدوا أصالتهم.

٢–أن يتأثروا بالثقافة الغربية، والفن الشعري الغربي، ليتمثلوها تمثّلاً حقيقياً، ثم يحاولوا المزاوجة بين هذين الأساسين من التفكير الفني العربي والغربي.

وليس من العيب أن يستمد شعر من شعر آخر، فقد استمد الشعر الغربي من العناصر القديمة اليونانية والرومانية، والشرقية والغربية على السواء، ولكن استمداده كان رشيداً، إذ تذوّق جميع العناصر، ثم هضمها وتمثلها، ثم أعادها شعراً آخر، وهذا هو التجديد الحقيقي»[(١)].

(١) حركات الشعر ص٣٣، وما يليها.

ولله درّك أستاذتنا، فالناس لطول ما اعتادوا من كرّ المألوف ينسون الجديد المتكرر الذي لا يبلى؛ فلا يروعهم مطلع الشمس، ولا يهزّهم طلوع النهار، فهم لا يتدبرون ما في تواليهما... فيخلدون إلى الملل والهمود.. فهذا الذي سقته هو صدى لأولئك النفر من كبار الأطباء والمحامين والعلماء الأبيناء من رجالات الفكر والأدب والتربية والاقتصاد وعلم الاجتماع.. الذين كانوا يُنادون بنهضة الأمة وتقدّمها، على الأساس الذي أظهرته، ومن كان لديه أدنى شكّ في هذا فلينظر فيما سطّره أولئك في آثارهم ومصنّفاتهم التي يمكن أن يعاودها المرء بيسر في زمن الشابكة، وليس أدلّ على هذا أيضاً ما يجده الناظر في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق التي لما تزل شاهدة على عقود كانت تعجّ بالثقافة والمعرفة والدعوة إلى النهضة ومواكبة الحضارة الإنسانيّة، عبر أدبنا ولغتنا حيث ترى فيهما من النّداوة والطّلاوة ما يأخذ باللبّ والرّوح، فيبسط ما تجعّد من الخاطر على ما عبّر به ابن جني.

تلك سطور تلمح إلى صورة وضيئة لنفس كانت تفيض بالسمو والترفع، أتتها الموهبة، وأسعفها الخيال، فطاع لها القول، في حبّ للعربيّة وأدبها ولغتها، فبلغ بها الإعجاب كلّ مبلغ، وهو عشق يعيد المرء إلى عصر كان عمي محمود موعد رحمه الله يسميه عصر الدهشة، حيث يأسى المرء أن يطوي الزمن هذه الأعلاق النفيسة.

من التراث

حكم تراثية جميلة

- الاحترام عشرة أجزاء.. تسعة منها في الصمت.. والعاشر اعتزالك لصغار العقول..
- مهما بلغت درجة انشغالك.. فلابد أن تجد وقتاً للقراءة.. وإن لم تفعل فقد سلمت نفسك للجهل بإرادتك..
- إذا أردت أن تخطط لعام فازرع أرز.. وإذا أردت أن تخطط لقرن ازرع شجرة.. وإذا أردت أن تخطط لحياة كاملة فازرع قيماً في طفل وعلمه..
- لا تكن كالمجهر الذي يضخم التفاصيل الصغيرة.. ويكشف مواطن القبح.. كن كمرآة تعكس ما أمامها بحيادية
- الدموع ليست قطرات.. بل هي كلمات.. لكن من الصعب جداً أن تجد شخصاً يقرأ ويفهم هذه الكلمات..
- في قلب كل إنسان نبتة صالحة.. إن سقاها بالخير تفرعت وصنعت له بستاناً.. وإن سقاها بالشر فسدت وأفسدت أرضه..
- لا تستمع لطرف واحد في الأمور الشخصية.. فكم مجروح ينزف صمتاً.. وكم جلاد يعيش دور الضحية..
- صدمة.. أن نسكب كل مشاعرنا مرة واحدة.. ونكتشف أن الإناء الذي حواها مكسور..
- بعض البشر قلوبهم كورقة خريف جافة.. مهما رويتها لن تخضر بين يديك أبداً.. فلا ترهق نفسك واتركها للرياح..
- قال الماء للزيت: كيف تعلو علي وقد أنبت شجرتك؟! أين الأدب؟ فقال الزيت: أنت نشأت في الأنهار رضراضاً.. وأنا على العصر والقهر صبرت.. فبالصبر يعلو القدر.. أصبر قليلاً بعد العسر تيسير..
- لا تتعجب من عصفور يهرب وأنت تقترب منه.. وفي يدك طعام له.. فالطيور عكس بعض البشر تؤمن بأن الحرية أغلى من الخبز..
- الكلمات كالبذور.. ولكنها تغرس في القلوب وليس الأرض.. لذا احترس مما تزرع وراعي ما تقول.. فقد تضطر يوماً لأكل ما زرعته..

- **كن عزيزاً وإياك أن تنحني مهما كان الأمر.. فربما لا تأتك الفرصة كي ترفع رأسك مرة أخرى..**
- **الوقوف على قدميك يمنحك مساحة صغيرة في العالم.. لكن الوقوف على مبادئك يمنحك العالم كله..**
- **ليس كل ما تعرفه يريح قلبك.. فبعض الأشياء أجمل لو بقيت مجهولة..**
- **لا تكثر في حب شيء.. فتكون كالمزارع الذي أحب نباته كثيراً.. فسقاه كثيراً فمات وهو صغيراً..**
- **كل مياه البحر لا يمكنها أن تغرق السفينة.. مالم يتسل الماء بداخلها.. كذلك الفشل لا يستطيع أن يسيطر عليك مالم يتسلل التشاؤم لداخلك.**



Quarterly Magazine Issued By Arab Writers Unio

Issue No. (152) Winter 2018



تصميم الغلاف: وفاء الساطي

ISBN 9789933213015

(250) ل.س داخل القطر

(350) ل.س خارج القطر

دمشق - أوتستراد المزة - مقابل قصر العدل